

رسائل جامعية (٥)

جَنَائِرُ التَّائِبِ وَالْفَاسِقِ

عَلَى الْعَقِيدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

تَأَلَّفَ

الدكتور محمد أحمد دُوح

دار ابن عَفَّان للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الافتتاح

إن الحمد لله نحمده، وتستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتنَّ إلا وأنتم مسلمون ﴾ [سورة آل عمران ١٠٢] ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً ﴾ [سورة النساء ١٠] ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً ﴾ [سورة الأحزاب ٧٠-٧١]

أما بعد : فإن أصدق الحديث كتاب الله عز وجل، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.^(١)
وبعد: فقد أرسل الله نبيه نبي الرحمة، وأنزل معه الكتاب والحكمة، بشيراً ونذيراً، وسراجاً منيراً، وجعل اتباعه طريق السعادة والصلاح، والافتداء به سبيل الفوز والنجاح، وجعل الذلل والخزي والعار على من عصاه وخالف أمره، وابتدع في دينه وقارف نهيه، ﴿وإن تطيعوه تهتدوا﴾ [سورة النور: ٥٤] فأدّى عليه الصلاة والسلام الأمانة، وبلغ الرسالة،

(١) هذه الخطبة تسمى «خطبة الحاجة» روى مسلم جزء منها، «صحيح مسلم» ٥٩٢/٢ ح ٨٦٧، ورواها أبو داود ٥٩١/٢ ح ٢١١٨، والترمذي ٤٠٤/٣ ح ١١٠٥، والنسائي ١٠٤/٣ ح ٨٩/٦، وابن ماجه ١٨٩٢/١ ح ٦٠٩/١ وأحمد ٣٩٢/١-٣٩٣، والدارمي ١٤٢/٢ وصححه الألباني في «تخريج المشكاة» رقم ٣١٤٩، وله رسالة مستقلة في جمع طرقها وتخريجها .

ونصح الأمة، ويُنِّس رسالة ربه بقوله المبين، وعمله الرصين: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة النحل: ٤٤] وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، فلم يلحق بالرفيق الأعلى إلا وقد كُمِّل الدين، وثمت النعمة، وعمت البشارة والندارة فلم يُبق لأحد مجالاً للزيادة في الدين، وإن جمع معقولات الدنيا، وخواطر أهلها ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [سورة المائدة: ٣] وتلقى الصحابة رضي الله عنهم الإسلام من النبي ﷺ وفهموه كله على ضوء ما أخذوا عنه من تربية وتعليم فهماً سليماً نقياً صافياً، وجعلوا الكتاب والسنة إمامهم. «وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقاً لما قبلوه، وشكروا الله حيث أراهم ذلك، ووقفهم له، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا على الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم؛ فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق، ورأي الإنسان قد يرى الحق وقد يرى الباطل»^(١) وعلى هذا كان تعاملهم مع نصوص الكتاب والسنة: فهماً سليماً، وإيماناً ما بعده إيمان، واحتراماً ليس فوقه احترام، واتباعاً في العقيدة والعبادة والسلوك لا يدانيه اتباع. وهكذا فهموا.. وهكذا طبقوا وعملوا، وعلى هذا ربوا أصحابهم من التابعين الأتقياء، والسُّنَّين الأوفياء، الذين حملوا عن الصحابة أمانة نقل السنة وفهمها، وأمانة فقهها ونشرها، وأمانة التربية عليها، والدعوة إليها، فكانت عقيدتهم وعبادتهم وسلوكهم ومعاملاتهم موافقة لعقيدة الصحابة وعبادتهم، وسلوكهم، فاستحقوا بحق أن يكونوا امتداداً للمعسكر السلفي السنيّ، فلا يطلق لقب السلف الصالح إلا وهم المقصودون، وبقيت القوة والسيادة، والغلبة والقيادة لأهل السنة والجماعة، والذلة والخذلان لأهل الزيغ والضلالة، إلى أن طلع قرن البدعة وظهر، بسبب مكاييد الأمم الكافرة التي رأت في قوة الإسلام، وغلبة السنة تهديداً

(١) أبو القاسم الأصبهاني النيمي في كتابه النافع «الحجة في بيان الخجة» ٢/٢٤٤/الرياض/دارالراية/١٤١١ هـ ونقله عن أبي المظفر السمعاني.

لكيانها، وأسسها ومبادئها، وتقويضاً لأركان سلطانها وهيمنتها، فكان كيدهم للسنة وأهلها من أخبث المكاييد، حيث عمدوا إلى مركز القوة، ومناطق بقاء السيادة والقيادة في الأمة، عمدوا إلى نصوص القرآن والسنة فحاولوا زعزعة دلالاتها عن اليقين، وحاولوا إخضاعها للعقول والآراء، وتبديلها وتخريفها بالتأويل الفاسد كيداً للإسلام ومكراً بأهله ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [سورة يوسف: ٢١]

أهمية الموضوع

لقد ترجم العديد من كتب الفلسفة اليونانية وغيرها منذ أواسط القرن الثاني الهجري، ونالت الفلسفة إعجاب المولعين بريق الفكر، ووميض نتاج العقول البشرية، فظهرت جماعة من المنتسبين إلى الإسلام عُرفوا بـ ((الفلاسفة الإسلاميين)) وساروا سيراً حثيثاً في مهيع التلقيق بين الشريعة الإسلامية وبين الفلسفة اليونانية، واتخذوا من التأويل الفاسد عكازاً يتوكأون عليه لصرف نصوص الوحي عن مدلولاتها، وتعسف حملها على مصطلحات حادثة بعيدة كل البعد عن نور النبوة، فكأنهم يسقون الناس شراب الكفر والإلحاد في آنية الأنبياء، وانتقلت بلية التأويل الفاسد إلى فرق الجهمية، والرافضة، والباطنية، والصوفية، وغيرها من الفرق الزائغة عن الحق، السالكة مسالك البدعة.

فوق هؤلاء سهام التأويل وصوبوها إلى نصوص الكتاب والسنة، فصرفوها عن ظواهرها بلا برهان من الله بدعوى معارضة العقل حيناً، وبدعوى علم الباطن المتلقى عن الإمام المعصوم طوراً، أو بدعوى العلم اللدني المأخوذ عن الولي المكاشف بحقائق الأمور وبواطنها أحياناً أخرى.

في هذا الخضم أخذ التأويل يفعل فعله الخطير في تشكيك الضعفاء في أصول عقيدتهم، وزعزعة اليقين عن قلوب كثير من المسلمين، حيث أوهمهم المؤولة بأن التأويل ضرورة فكرية فرضتها طبيعة التعامل مع النصوص الشرعية، فكأن الشارع لم يخاطب الناس بألفاظ جليلة المعاني واضحة المعالم.

كما لعب التأويل دوراً خطيراً في توسيع دائرة الخلاف، وتشيت الأمة إلى فرق أحزاب متنافرة متناحرة، ورافق هذا التشتت حمية التعصب للمذهب، وحماسة الانتصار للآراء، وشهوة دفع الخصم عن الاحتجاج بالنصوص بدعوى أنها مصروفة عن مدلولاتها وأن تأويلها متعين، فأصبح هم كل مبتدع مركزاً على البحث من خلال نصوص الشرع عما يسرّ له التمسك بأصول مذهبه، ويدعم له أسس بدعته عن طريق التأويل أيضاً !

فما حقيقة هذا التأويل ؟ وما أنواعه ؟ وأين تكمن خطورته ؟ وما هي جنايته على العقيدة ؟ وما هي الفرق المشهورة بالتأويل ؟ وما هي الأصول التي بنت عليها منهجها في لتأويل ؟ وما موقف السلف من تلك الفرق وتأويلاتها ؟ وما هو الرد العلمي على تأويلات المتأولين ؟

أحسب أن البحث عن إجابات على هذه التساؤلات لجدير بأن يتصدى له أحد طلبة العلم المتخصصين، وأنصور أن البحث في هذا الموضوع يكون قيماً، ومهماً بقدر ما يوفق الباحث لتلك الإجابات .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع من الناحية العلمية، ومن ناحية الفائدة العائدة على الباحث في استقصاء أقوال السلف ومواقفهم في قضية علمية من قضايا العقيدة، فقد كان توجهي لاختيار هذا الموضوع، وجعلت عنوانه :

((جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية))

سائلاً المولى عزوجل أن يوفقني فيه، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم .

أسباب اختيار الموضوع :

١- يعدُّ التأويل الفاسد أخطر مشكلة تعرض لها الدين الإسلامي في تاريخه الطويل؛ لأن سهامه موجَّهة بشكل مباشر إلى نصوص الكتاب والسنة.. منابع العقيدة الإسلامية الصافية، ومصادر التشريع في العبادات والسلوك والقانون وغيرها. ولولا ما منَّ الله به من حفظ دين الإسلام لاعتراه من التحريف والتبديل والتغيير ما اعتزى غيره من الأديان السماوية، ولكن الله تكفل بحفظ دينه فقال: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [سورة الحجر: ٩] فأظن أن قيام بعض طلبة العلم بدراسة موضوع التأويل الفاسد، وبيان ما وقع بسببه من الزيغ والضلال، وبيان بطلان مذاهب متحليه، لا يخرج عن كونه مظهراً من مظاهر هذا الحفظ الإلهي.

٢- إن الثَّبة التي أثارها الفلاسفة والمتكلمون حول الأخذ بظاهر النص الشرعي أثر في الأمة تأثيراً بالغاً، فدخلت مناهجهم جميع المعارف الإسلامية، فنشأ ما يعرف بـ«الفلسفة الإسلامية»، ونشأ علم الكلام، وفتحت أبواب أصول الفقه أمام المناطقة فأودعوا طاماتهم وبلاياهم خلالها، وتعاون متأخروا البلاغيين واللغويين مع أفراخ الفلسفة والكلام في إيجاد مكان في المعارف الإسلامية لطاغوت الحجاز، باعتباره ظاهرة لغوية لا مناص من الاعتراف به، كما اعترف بغيره من ظواهر اللغة، حتى إذا قويت أركانه وثبت بنيانه في النفوس فتحو له قنوات عديدة، ومدُّوا له فروعاً جديدة ليدخل مباحث العقيدة، والأصول، وليكون وسيلة من وسائل تفسير النصوص وتأويلها، كما تعاونوا جميعاً على إدخال مباحث أخرى غريبة على المسلمين كمبحث ظنية ألفاظ القرآن والسنة، وأكثروا من إثارة البلبلة في هذا الباب حتى إن كثيراً من المنتمين إلى البحث في أصول الدين، وأصول الفقه قد افتتنوا بهذه الأمور كلها أو بعضها، فكان هؤلاء جميعاً أثر كبير في زعزعة هيمنة العقيدة الإسلامية الصافية، وإضعاف مكانة النصوص الشرعية في نفوس أهل الإسلام ممن لم يوفق لمعرفة الكتاب والسنة على منهج السلف الصالح وفهمهم، ونظراً لأهمية بيان الحق في هذه المسألة احتجنا إلى البحث في هذا الموضوع .

٣- إن الفرقة الواقعة في هذه الأمة قديماً وحديثاً كلها، إذا أنعمت النظر وجدت أنها راجعة إلى التأويل الفاسد، فالجهمية وأذناؤها من المعتزلة والأشعرية الكلامية، والماتريدية والمرجئة، والرافضة، والباطنية، والصوفية، ومن في حكمهم من الفرق المتفرقة، والأحزاب المتحزبة اتخذت من التأويل الفاسد متكاً لتبرير الأصول التي أصلتها واعتقدتها، واخترعوا لأجل ذلك قوانين عقلية، وأصولاً كلامية جعلوها الحكم في فهم الدين، والفصل في معرفة الحق من الباطل، فمتى ظهرت مسألة رجعوا إلى معقولاتهم وخواطهم وآرائهم، فطلبوا الدين من قبلها، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيارهم فإن استقام قبلوه، وإلا حرفوه بالتأويلات البعيدة، والمعاني المستكرهة، فحادوا عن الحق وزاغوا عنه، ونبذوا الدين وراء ظهورهم، وجعلوا السنة تحت أقدامهم.^(١)

وفي هذا العصر تأكدت الحاجة إلى إزالة الغبش عن نصوص الوحي؛ حيث إن الدعوات قد كثرت، والجماعات والمناهج قد تعددت، ووجدنا أن هذه الدعوات -على كثرتها- اتفقت على إعلان مرجعية القرآن والسنة، وضرورة العودة إليهما، إلا أن هذا الإعلان حين ينتقل من مجال التنظير إلى ميدان فهم الكتاب والسنة، وإلى التطبيق العملي نراه يأخذ أشكالاً متنوعة، وسمات متعارضة، وفي النهاية تصطبغ كل دعوة بصبغة خاصة بعيدة عن فهم السابقين للإسلام، وتشكل بأشكال متميزة لا تكاد تمت إلى منهج السلف الصالح بصلة -إلا ما رحم بي- فكثرت الفرق والمذاهب المنتسبة إلى الدعوة إلى القرآن والسنة، وأخذت الفرقة والخلافات العقدية والمذهبية تلعب دورها الخطير في تمزيق وحدة المسلمين، وإذهاب قوتهم ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ [سورة الأنفال: ٤٦]

ونحن -إذا أحسنّا الظن بالجميع، ولم نبحث عن المقاصد والنوايا وراء قيام هذه الدعوات وتلك المناهج- نقول: إن من أهم أسباب هذا الاختلاف والتناحر بين من أعلنوا العودة إلى القرآن والسنة هذه التيارات الفكرية الفلسفية، والكلامية، والباطنية

الدخيلة التي امتزجت بالعلوم والمناهج الإسلامية، مما أوجد غبشاً وظلمة حالكة حالت بين كثير من أبناء الدعوة الإسلامية وبين فهم القرآن والسنة كما فهمها الرسول ﷺ وأصحابه والتابعون لهم، فنريد أن نقول هؤلاء ولغيرهم: إن أي دعوة لاتقوم على فهم الإسلام فهماً مطابقاً لفهم سلف هذه الأمة بعيداً عن المورثات الخارجية التي ينفثها أعداء الإسلام، فلن تكون دعوة إسلامية خالصة تنتج الوحدة، والقوة، والجدارة بالتمكين الذي وعد الله به المؤمنين، بل إننا نقول: إن هذه الطوائف إذا لم تعتصم بفهم السلف للإسلام سرعان ما تتحول إلى فرق عقلانية، وطوائف بدعية، ومذاهب فكرية ذات أصول وقواعد يحرم على الأتباع- في منطق الرموز- الميلان عنها لأي سبب كان، أما نصوص الشرع فسيكون نصيبها لدى هذه الطوائف أو الحركات العمل على إخضاعها لفهم الجماعة، فيكون لهم من التأويل الفاسد بقدر ما يستوردون من المناهج.

ومن هنا كانت حاجة المعاصرين إلى إزالة هذه الأزمة الفكرية حاجة ماسة، وأنا أعتقد أن مما يسهم في ذلك تقديم بحوث موضوعية توضح للناس العاقبة الوخيمة المترتبة على الانحراف عن فهم السلف للإسلام، وتشرح لهم كيف نشأت البدع بسبب أصول أصلت، ثم حملت عليها نصوص الشرع عن طريق التأويل، عسى أن يكون في ذلك تحذيراً تبرا به الذمة، ويهدي به الله من يشاء من عباده.

دراسات سابقة لها صلة بالتأويل :

لم أعتز بعد بحث شاق على رسالة جامعية أو كتاب خاص عالج قضية التأويل من الناحية التي نحن بصدددها، غير أن هناك دراسات معاصرة لها صلة بالتأويل فيكون من المناسب أن أشير إليها في هذا المقام، وهي :

١- رسالة (التأويل وأثره في أصول الفقه^(١)) وهي دراسة تناولت التأويل من زاوية أثره على أصول الفقه .

٢- وكتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل^(٢)) ويلاحظ عليه عدم نقل آراء الفرق التي يذكرها ابن تيمية من مصادرها الأصيلة، وهو يمثل دراسة خاصة بموقف شيخ الإسلام من التأويل .

٣- وهناك كتاب آخر عنوانه (قضية التأويل في الفكر الإسلامي^(٣)) وهو عبارة عن رسالة فكرية صغيرة تناول فيها المؤلف بعض آراء المتكلمين بالعرض والتحليل دون أن يبين موقفاً حازماً تجاه التأويل.

٤- وهناك كتاب (ظاهرة التأويل وصلتها باللغة العربية^(٤)) حاول مؤلفه اعتبار التأويل ضرورة لغوية، دون إعطاء التفريق بين صحيح التأويل وسقيمه اهتماماً يذكر.

(١) للأخ الدكتور سليمان بن سليم الله الرحيلي تقدم بها إلى شعبة أصول الفقه في الجامعة الإسلامية بالمدينة

النبوية لنيل درجة الماجستير في العام الجامعي ١٤١٢هـ

(٢) تأليف محمد السيد الجليل، طبع في القاهرة سنة ١٩٧٣م

(٣) لمؤلفه عبد الرحمن المراكبي، طبع في القاهرة عام ١٤٠٧هـ

(٤) للدكتور السيد أحمد عبد الغفار.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة أبواب، وخاتمة .

المقدمة: تشتمل على : الافتتاحية، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ودراسات سابقة، وخطة البحث، والمنهج المتبع، وشكر وتقدير.

التمهيد

في حقيقة التأويل، وأنواعه، ومخاطره .

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في حقيقة التأويل. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى التأويل في اللغة ونصوص الشرع. وفيه فرعان :

الفرع الأول: معنى التأويل في اللغة، الفرع الثاني: معنى التأويل في القرآن والسنة

المطلب الثاني: معنى التأويل في الاصطلاح. وفيه فرعان:

الفرع الأول: معنى التأويل في اصطلاح المتقدمين .

الفرع الثاني: معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين .

المبحث الثاني: في أنواع التأويل. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التأويل الصحيح. وفيه فرعان :

الفرع الأول: المقصود بالتأويل الصحيح. الفرع الثاني: ضوابط التأويل الصحيح.

المطلب الثاني: التأويل الفاسد. وفيه أربعة فروع :

الفرع الأول: حد التأويل الفاسد. الفرع الثاني: سمات التأويل الفاسد .

الفرع الثالث: أنواع التأويل الفاسد. الفرع الرابع: الأدلة على بطلان التأويل الفاسد

المبحث الثالث: في مخاطر التأويل الفاسد. وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول: أن التأويل الفاسد يناقض الإيمان بأخبار الرسول ﷺ

المطلب الثاني: فحوى هذا التأويل أن في نصوص الشرع ما ظاهره باطل أو كفر

المطلب الثالث: التأويل الفاسد لازمه اتهام الشارع بكتمان الحق وعدم نصح الخلق
المطلب الرابع: أن التأويل الفاسد إعراض عن نصوص الوحي كما فہتہا السلف الصالح.
المطلب الخامس: أن التأويل الفاسد أصل كل بدعة ظهرت في الإسلام .

الباب الأول

في جناية تأويلات المتكلمين على العقيدة الإسلامية

وفيه مدخل وأربعة فصول:

مدخل: في تعريف علم الكلام؛ وذكر نشأته .

الفصل الأول: في الأصول التي بنى عليها المتكلمون قولهم بالتأويل .

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تقديم العقل على النقل .

المبحث الثاني: القول بالمجاز في نصوص الشرع.

المبحث الثالث: القول بأن نصوص الشرع أدلة لفظية لا تفيد اليقين.

الفصل الثاني: في جناية تأويلات الجهمية على العقيدة وموقف السلف منهم

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الجهمية وذكر نشأتها .

المبحث الثاني: شبهات الجهمية في قضية التأويل، والرد عليها.

المبحث الثالث: موقف السلف من جناية تأويل الجهمية . وفيه مطلبان :

المطلب الأول: ما جاء عن السلف في ذم الجهمية وتأويلاتهم .

المطلب الثاني: ردود السلف على الجهمية في تأويلاتهم .

الفصل الثالث: في جناية تأويلات المعتزلة على العقيدة وموقف السلف منهم.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمعتزلة، وذكر نشأتهم.

المبحث الثاني: منهج المعتزلة في التأويل .

المبحث الثالث: مقارنة بين منهج المعتزلة ومنهج الجهمية في التأويل .

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات المعتزلة لنصوص الصفات والقدر.

المبحث الخامس: موقف السلف من المعتزلة وتأويلاتهم.

الفصل الرابع: في جناية تأويلات الكلاية، والأشعرية، والماتريدية على العقيدة

والرد عليها. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في التعريفات والأقوال. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالكلاية، وذكر بعض أقوالهم .

المطلب الثاني: التعريف بالأشعرية وذكر بعض أقوالهم .

المطلب الثالث: التعريف بالماتريدية .

المبحث الثاني: موازنة بين مناهج الكلاية، والأشعرية، والماتريدية .

المبحث الثالث: مناقشة منهج الأشاعرة والماتريدية في التأويل .

الباب الثاني

في جناية تأويلات الرافضة والباطنية على العقيدة والرد عليها

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: في التعريف بالرافضة وذكر بعدهم عن السنة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في التعريف بالرافضة.

المبحث الثاني: بعد الرافضة عن السنة.

الفصل الثاني: في الأصول التي بنى عليها الرافضة تأويلاتهم.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: القول بوجوب الإمام المعصوم.

المبحث الثاني: دعوى تلقي التأويل عن الأئمة.

المبحث الثالث: اعتبار النيل من الصحابة ديناً.

المبحث الرابع: اعتبار التقية ديناً متعبداً به.

الفصل الثالث: نماذج من تأويلات الرافضة والرد عليها.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نصوص أولوها بقضية الإمامة.

المبحث الثاني: نصوص أولوها بالنيل من الصحابة رضي الله عنهم.

المبحث الثالث: نصوص أولوها بالتقية.

الفصل الرابع: في جناية تأويلات الباطنية على العقيدة.

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول: التعريف بالباطنية.

المبحث الثاني: فرق الباطنية وآراؤها.

المبحث الثالث: الأصول التي بنى عليها الباطنية منهجهم في التأويل.

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات الباطنية وبيان بطلانها.

المبحث الخامس: العلاقة بين الباطنية والرافضة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول : العلاقة التاريخية بين الباطنية والرافضة.

المطلب الثاني : العلاقة العقدية والمنهجية بين الباطنية والرافضة.

الباب الثالث

في جنابة تأويلات الفلاسفة والصوفية على العقيدة

وفيه فصلان :

الفصل الأول: في جنابة تأويلات الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام على العقيدة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: نشأة "الفلسفة الإسلامية" وبيان بطلان نسبتها إلى الإسلام.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول : تعريف الفلسفة لغة واصطلاحاً وبيان تقسيماتها.

المطلب الثاني : بيان مقصودهم بالفلسفة الإسلامية.

المطلب الثالث : نشأة ما يسمى بالفلسفة الإسلامية.

المطلب الرابع: بيان بطلان نسبة الفلسفة إلى الإسلام .

المبحث الثاني: نماذج من حملة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام.

المبحث الثالث : الأصول التي بنى عليها الفلاسفة تأويلاتهم.

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات الفلاسفة والرد عليها.

الفصل الثاني: في جنابة تأويلات الصوفية على العقيدة.

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالصوفية وذكر نشأة التصوف.

المبحث الثاني : الأصول التي بنى عليها الصوفية تأويلاتهم. وفيه مطلبان :

المطلب الأول: الاعتماد على الكشف وما في معناه.

المطلب الثاني: الاعتماد على بعض أصول الباطنية والفلاسفة.

المبحث الثالث : نماذج من تأويلات الصوفية.

الخاتمة: ذكرت فيها بعض نتائج البحث، وما بدا لي من توصيات .

المنهج المتبع في هذا البحث :

- ١- الاعتماد في بيان مناهج وأصول الفرق المختلفة، وتأويلاتهم على النقل من كتبهم، نقلاً مباشراً ما وجدت إلى ذلك سبيلاً .
 - ٢- اعتمدت في بيان أصول الفرق التي بني عليها التأويل إما على تصريح من المؤولة وإما على استقراء تأويلاتهم، فمتى وجدت من تأويلاتهم عدداً كبيراً من النصوص أولوها لأجل ترسيخ مبدأ مخالف لظواهر النصوص ، وقواعد الشرع، أو عقيدة فاسدة اعتقدوها ثم حملوا النصوص عليها، اعتبرت ذلك المبدأ أو تلك العقيدة أصلاً للتأويل، وإن لم أعر في كلامهم على تصريح بتسميته أصلاً، إذ المعتبر في هذا الأمر إنما هو واقع الحال لا مجرد المقال .
 - ٣- لم أتناول بالدراسة كل الفرق التي لها نوع من التأويل إلا إذا وجدت لها أصولاً بنت عليها تأويلاً كثيراً نالت بها شهرة في مجال التأويل .
 - ٤- اعتمدت في الرد على المؤولة على النقل عن السلف فهمهم لتلك النصوص المؤولة، واعتمدت أحياناً على المعقول لدحض شبهاتهم العقلية، وقد يكون الرد عن طريق عرض وتحليل تأويلهم الفاسد، وبيان وجه معارضتها لقواعد الشريعة تصريحاً أو تلويحاً.
 - ٥- عزوت الآيات إلى سورها وأرقامها في الأصل لا في الهامش .
 - ٦- خرجت الأحاديث النبوية تخريجاً علمياً مختصراً، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما أو إلى أحدهما، وإلا ذكرت موضعه من المصادر الحديثية مع الحرص على ذكر حكم علماء الحديث عليه، وإن لم أجد لهم قولاً يخص الحديث اجتهدت في الحكم عليه طبقاً لقواعد التخريج.
- أما الآثار السلفية فأكتفي بعزوها إلى المصادر، وإذا دعت الضرورة إلى الحكم على الأثر نقل قول أهل العلم فيه إن وجدت، وإلا نظرت في إسناده ثم ذكرت خلاصة الحكم دون بسط، وذلك حرصاً على تخفيف الحواشي قدر الإمكان .

٧- ترجمت لكل علم ظهر لي أنه في حاجة إلى ذلك إما لمساس الحاجة إلى معرفته في الموضوع الذي ورد فيه ذكره، وإما لكونه مغموراً جداً، وقد أكتفي بذكر تاريخ وفاته عند الحاجة إلى ذلك من الناحية التاريخية .

٨- التزمت العزو إلى مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- بذكر اسم الكتاب أو الرسالة، ثم ذكر موضع الإحالة داخل المجموع؛ إذ من المعلوم أن هذا الكتاب الضخم يضم تحته عشرات الكتب والرسائل، وبمجرد العزو إليه باسم «مجموع الفتاوى» يفيد فائدة علمية ناقصة، فكم من باحث في حاجة ماسة إلى معرفة من ألف في مسألة ما، فيتعب في البحث عنه ولا يجد من كتب فيه، ولا يدري أن المسألة قد أشيعت بحثاً، وأن فيها كتاباً خاصاً لديه ضمن هذا السفر العظيم، وأحسب أن العزو إلى كل كتاب باسمه الخاص يحل جانباً من هذا الإشكال.

وهذا المنهج في التعامل مع «مجموع الفتاوى» كشف لي أشياء كثيرة ، وأفادني فوائد جمة، ويمكن أن أذكر منها في هذا المقام: العثور على كتاب السيوطي «جهد القرية في تجريد النصيحة» ضمن المجموع، وهو تلخيص لكتاب شيخ الإسلام «الرد على المنطقيين» .

٩- ذيلت البحث بفهارس تعين الباحث على نيل مراده، وهي :

١- فهرس الآيات، ويشمل اسم السورة، ورقم الآية، وموضع ورودها في البحث .

٢- فهرس الأحاديث النبوية مرتبة على الأطراف .

٣- فهرس الأعلام المترجمين .

٤- فهرس الفرق والطوائف المترجمة .

٥- فهرس المصطلحات الفنية والألفاظ الغريبة.

٦- فهرس المصادر مرتبة على الحروف .

٧- فهرس الموضوعات حسب تسلسل البحث.

- ١٠- استخدمت بعض الرموز وهي : رموز الكتب الستة المعروفة، ح= حديث، ص= صفحة، ت: عقب ذكر بيانات الكتب = تحقيق، د ت=دون تاريخ ، واختصرت أسماء بعض الكتب.. بما يدل عليها .
- ١١- نظراً لكثرة الفرق التي تناولها البحث لم أفرد فهرساً لمصادر كل فرقة، واكتفيت-عند الحاجة-بالإشارة إلى نوعية المصدر بنسبته إلى الفرقة كقولي-مثلاً-[باطني]

صعوبات البحث:

- ١- تعدد المصادر نظراً لتعدد الفرق التي تناولتها الدراسة، وتشتت المادة العلمية داخل مصادر الفرقة الواحدة، فكان الوصول إلى المادة الخاصة بالتأويل من الصعوبة بمكان.
- ٢- إن استقراء الأصول المبني عليها التأويل أخذ مني جهداً، ووقتاً كثيراً؛ لأن الكتاب المتضمن إلى هذه الفرق لم يلتزموا ببيان أصولهم، بل كثيراً ما حرصوا على إخفائها نظراً لخطورتها، فلم يبق أمامي إلا الرجوع إلى كتب السلف المصنفة في الردود، إلى جانب استقراء كتب الفرق المستهدفة في الدراسة.
- ٣- أن كثرة المغترين والحائرين في كثير من القضايا المطروقة في هذا البحث كلفتني جهداً، واستهلكت من وقتي شيئاً ليس بالقليل، فعلى سبيل المثال بعد أن فرغت من دراسة قضية المجاز، عثرت على كتاب ضخيم لأحد المجازيين رد فيه بعنف على من ينفي المجاز مما اضطرني لإيقاف العمل وقارءته كله، ومناقشة ما لا بد من مناقشته، وهو كتاب تزيد صفحاته على الألف ! ألا وهو كتاب د/ عبد العظيم المطعني .
- ٤- صعوبة أو ركاسة أساليب الكتاب من المتفلسفة والمتكلمين، إلى جانب التعمية على الأفكار لدى فرق الباطنية بفروعها، مما جعل فهمها يحتاج إلى قدر كبير من الصفاء الذهني، والنشاط الفكري، وهذا القدر قد لا يتوفر في كل الظروف والأحوال .
- والحق أن المرء يشعر بالحزن أمام هذا الخضم من الأفكار والمناهج المختلفة، والاتجاهات المتضاربة، مما يُفقد حتى المراجع توازنها فتجد أن المرجع الذي يكون أساسياً في فصل كثيراً ما يكون ثانوياً في فصل آخر، وهذا -لاشك- دليل على مزيد التعقيد .

شكر وتقدير:

أحمد الله تعالى حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وأشكره جزيل الشكر على عظيم فضله وكريم منته **﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾** [سورة إبراهيم: ٣٤] ثم أتقدم بجزيل الشكر، وعاطر الثناء للقائمين على الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية -حرسها الله- على ما يبذلونه من خدمة لأبناء هذه الأمة الذين يفدون عليها من جميع أصقاع الدنيا، مما كان له أثر ملحوظ في نشر العقيدة الإسلامية الصافية من شوائب الشرك، وغوائل البدعة، ونشر الفقه الإسلامي المصنّف المبني على أدلة الكتاب والسنة طبقاً لفهم سلف هذه الأمة، فجزاهم الله خيراً، وأدام نعمته علينا وعليهم، وأدام النفع بهذه المؤسسة التعليمية السلفية المباركة.

ثم أتقدم بالشكر الجزيل والدعاء العريض لشيخني وأستاذي فضيلة الدكتور صالح ابن سعد السحيمي على ثقيل الإشراف على هذه الرسالة والتي قبلها، وصبره على ذلك، كما أشكره على إرشاداته وتوجيهاته القيمة السديدة التي كان لها أثر حسن في إنارة الطريق إلى إنجاز هذا البحث، كما أتوجه بالشكر والدعاء لأستاذي فضيلة الدكتور أحمد عطية الغامدي الذي كان له الفضل بعد الله تعالى في تشجيعي وإرشادي لاختيار هذا الموضوع، فجزاهما الله عني خيراً، وختم لي ولهما بالصالحات.

ثم أقدم شكري وفائق تقديري لكل من أسهم في إنجاز هذا العمل بإسداء نصيح، أو تدليل عقبة، وخصوصاً إخواني من طلبة العلم الذين بذلوا جهداً مشكوراً مقدراً في سبيل إعانتني على المقابلة، فجزاهم الله خيراً وسلك بنا وبهم سبيل أهل العلم العاملين. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

تمهيد

في حقيقة التأويل ، وأنواعه ، ومخاطره .

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في حقيقة التأويل . وفيه مطلبان :

المطلب الأول : معنى التأويل في اللغة ونصوص الشرع . وفيه فرعان :

الفرع الأول : معنى التأويل في اللغة :

إن اللغة العربية قد حفظت ودونت مبانيها ومعانيها- كما حفظت ودونت سائر العلوم- في مؤلفات غاية في الدقة والتحرير، والاستقراء والاستقصاء، وهي المؤلفات المعروفة بمعاجم اللغة، غير أن علوم اللغة ليست حالها كحال كثير من العلوم، فهي غير قابلة للاجتهاد، بل يتوقف البحث والتأليف فيها على السماع من العرب قبل فساد اللسان العربي بالاختلاط بالأمم الأخرى .

ومن هنا يلزم الباحث الراغب في التحقق من معنى أي لفظ عربي أن يستند إلى المعاجم اللغوية القديمة التي استقت مادتها من أفواه العرب الأقحاح؛ ولأجل هذا كان لابد - ونحن نسعى للوصول إلى معرفة حقيقة التأويل- أن نرجع إلى معاجم اللغة العربية العتيقة، فنقول: **التأويل** : مصدر من باب التفعيل ، وأصله «أول» من آل يؤول، ومادته اللغوية تدور على معان، هي:

(١) **الإصلاح**: ويتعدى بنفسه، قال أبو العباس المبرد (ت ٢٨٥هـ): «أصله من

الإصلاح، يقال: آله يؤوله أولاً، إذا أصلحه»^(١)، ووافقه على ذلك أبو إبراهيم إسحاق

الفارابي اللغوي (ت ٣٥٠هـ)^(٢)، والأزهري (ت ٣٧٠هـ)^(٣)،

(١) محمد بن يزيد المبرد: الكامل ١٠٩/٣، مؤسسة الرسالة/ ١٤٠٦هـ/ ت: محمد أحمد الدالي.

(٢) الفارابي: ديوان الأدب ١٩٩/٤ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية/ ١٣٩٤هـ/ ت: أحمد مختار.

(٣) محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة ٤٣٧/١٥ القاهرة/ الدار المصرية/ ١٩٦٦م/ ت: إبراهيم الأبياري.

وابن فارس (ت ٣٩٥هـ) ^(١).

(٢) العودة والرجوع : ويتعدى إلى أو بعن، أو يكون لازماً، قال ابن دريد الأزدي (٣٢١هـ) : «آل الرجل عن الشيء ارتد عنه» ^(٢) ونقل الأزهري عن ثعلب عن ابن الأعرابي قوله : «الأول : الرجوع» ^(٣) وكذا نقله ابن منظور (ت ٧١١هـ) ^(٤)، وقال ابن فارس : «قال يعقوب : يقال أول الحكم إلى أهله، أي أرجعه ورده إليهم» ^(٥) وقال الأزهري : «قال الليث : الآيل الذكر من الأوعال، والجمع الأيائل، قال : وإنما سمي آيلاً لأنه يعول إلى الجبال يتحصن فيها» ^(٦)»

(٣) الخثور : قال ابن فارس : «قال الخليل : آل اللبن يؤول أولاً، وأوولاً خثر»^(٧) ونقل مثله عن علماء اللغة، وكذلك الأزهري، والجوهري. وهذا المعنى له صلة وثيقة بالذي قبله، قال الراغب : «وآل اللبن يؤول إذا خثر، كأنه رجوع إلى نقصان لقلوهم في الشيء الناقص راجع» ^(٨)»

(٤) العاقبة : ذكره الفراء (ت ٢٠٧هـ) ^(٩).

(١) أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة ١/١٦٠/القاهرة/ مطبعة الخليل ط ٢/١٩٦٩م/ت : عبد السلام هارون.

(٢) ابن دريد : جهرة اللغة ٣/٤٨٢/ بيروت/ دار العلم للملايين/ ١٩٨٧م/ت/ رمزي بعلبكي.

(٣) الأزهري : المصدر السابق.

(٤) محمد بن مكرم الأفرقي : «لسان العرب» ١١/٣٢/ بيروت/ دار الصادر/ ١٤١٠هـ.

(٥) ابن فارس : المصدر السابق.

(٦) الأزهري : المصدر السابق.

(٧) أحمد بن فارس : المصدر السابق، و«محمل اللغة» ١/١٠٧/ مؤسسة الرسالة/ ١٤٠٤هـ/ت : زهير سلطان

والأزهري : المصدر السابق، وإسماعيل بن حماد الجوهري : «الصحاح» ٤/١٦٢٨/ بيروت/ دار العلم

للملايين ط ٢/١٣٩٩هـ/ت : أحمد عطار، وأنظر «اللسان» و«القاموس» مادة «أول».

(٨) الحسين بن محمد الأصفهاني : «المفردات» ص ٣٠/ بيروت/ دار المعرفة/ت : محمد سيد الكيلاني.

(٩) يحيى بن زكرياء الفراء «معاني القرآن» ١/٣٨٠/ مصر/ ١٩٥٥م/ت : النجار.

٥) التفسير: قال ابن جرير (ت ٣١٠هـ): «وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير، والمرجع والمصير.»^(١) وقال الجوهري: «التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته وتأولته تأولاً بمعنى.» وقال الراغب: «والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ، وغريبها، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتأويلها.»^(٢) وأما ما أشار إليه بعضهم من التفريق بين التفسير والتأويل - كقول الماتريدي (ت ٣٣٣هـ): «الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابة، والتأويل للفقهاء»^(٣) - فإن صح يرجع إلى معان اصطلاحية لإلى اللغة .

الفرع الثاني : معنى التأويل في القرآن والسنة :

لقد تكررت كلمة التأويل في القرآن الكريم في سور كثيرة، بل تكررت في بعض السور أكثر من مرة ، وحين نتحدث عن التأويل في القرآن الكريم الذي هو رأس الفصاحة وقمة البيان، وفي السنة المطهرة التي هي كلام أفصح العرب على الإطلاق، نريد المقارنة بين مدلولات النصوص الشرعية، ومعطيات المعاجم اللغوية حول «التأويل»، وذلك قبل التطرق إلى استعمالات هذه الكلمة في اصطلاحات المتقدمين والمتأخرين، ومن ثم نستطيع أن نحكم للأحظى بالاستناد إلى اللغة والشرع بأنه الأولى بالتقديم؛ لصحة مأخذه وقوة دليله، ومن هنا لا بد من القيام باستقراء موارد التأويل واستعمالاته في القرآن، مع النظر فيما قاله أئمة السلف من المفسرين، للوقوف على مدى مطابقة هذه الاستعمالات لما ورد في معاجم اللغة العربية .

(١) محمد بن جرير الطبري: «جامع البيان...» ١٨٤/٣ / القاهرة / مطبعة الخلي/ ١٣٨٨هـ / ت: أحمد شاكر.
(٢) الصحاح ١٦٢٧/٤، والمفردات ص ٣٨٠، وانظر «محارز القرآن» لأبي عبيدة/ بيروت / مؤسسة الرسالة / ط ٢ / ت: محمد فواد سزكين.
(٣) الماتريدي: «تأويلات أهل السنة» ص ٥ / بغداد / مطبعة الإرشاد / ١٤٠٤هـ / ت: محمد مستفيض الرحمن.

١- وأول آية ورد فيها لفظ التأويل -حسب ترتيب المصحف- هي آية آل عمران (٧)» وسأرجئ الحديث عنها إلى حين نظرا لأنها تحتاج إلى تفاصيل وبيانات ليس هذا محلها. (١)

٢- قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]

قال الطبري: «وأحسن تأويلاً أي جزاء، وذلك الجزاء هو الذي صار إليه أمر القوم». (٢) ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن السلف في معناها: «وأحسن عاقبة ومصيراً» (٣)

٣- وفي سورة الأعراف: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلٍ قَدْ جَاءَتْ رِسَالُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف ٥٣]

قال الطبري: «أي ما يؤول إليه عاقبة أمرهم من ورودهم على عذاب الله وصليهم بحميمه، وأشباه هذا مما أوعدهم الله به» (٤) ونقله عن قتادة وغيره من السلف.

٤- وفي يونس: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ كَذَّابٌ كَذَّابٌ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس ٣٩] يعني: «ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم الله به في هذا القرآن» (٥) فالمراد بالتأويل هنا وقوع ما أخبر الله به في القرآن مما يؤول إليه عاقبتهم ومصيرهم.

(١) انظر ص ١٤٠-١٤١ من هذه الرسالة

(٢) ابن جرير الطبري: المصدر السابق ٢٠٥/٦

(٣) أحمد بن تيمية: «الإكليل في التشابه والتأويل»، ضمن مجموع الفتاوى ٢٩١/١٣

(٤) الطبري: المصدر السابق ٤٧٨/١٢

(٥) الطبري: المصدر السابق ٩٣/١٥

٥-١٢ في سورة يوسف أكثر من آية ورد فيها لفظ ((التأويل)) كقوله تعالى: ﴿

وكذلك نجيبك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ﴾ [يوسف ٦] قال الطبري: ((ويعلمك من تأويل الأحاديث، يقول: ويعلمك ربك من علم ما يؤول إليه أحاديث الناس عما يرونه في منامهم، وذلك تعبير الرؤيا.)) ثم روى ذلك عن مجاهد، وابن زيد. (م) قال شيخ الإسلام: ((فتأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هي نفس مدلولها الذي تؤول إليه. (م))) وكذلك بقية الآيات في سورة يوسف وردت نسقاً في تعبير الرؤيا. (م)

١٣- وفي سورة الإسراء: ﴿وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [سورة الإسراء: ٣٥]

قال الحافظ ابن كثير: ((أي مآلاً ومنقلباً في آخرتهم)) ثم نقل عن قتادة قوله: ((أي خير ثواباً وأحسن عاقبة. (م)))

١٤- وفي الكهف: ﴿هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه

صبراً﴾ [سورة الكهف: ٧٨] أي: ((ما يؤول إليه عاقبة أفعالي التي فعلتها. ^(٥))) قال ابن كثير: ((أي: بتفسير ما لم تستطع عليه صبراً. ^(٦)))

١٥- وفيها: ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً﴾ [سورة الكهف: ٨٢] يعني: ذلك

تفسير تلك الأفعال المستغربة وبيانها. ^(٧)

نلاحظ من هذا السرد أن كلمة ((التأويل)) رغم تكرار ورودها في القرآن ست

عشرة مرة إلا أن معناها دائريين مدلولين:

(١) المصدر السابق ٩٢/١٢

(٢) الإكليل ضمن مجموع الفتاوى ٢٩٠/١٣

(٣) راجع الآيات: ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠، ١٠١

(٤) ابن كثير الدمشقي: ((تفسير القرآن العظيم)) ٦٦/٣ بيروت / دار الفكر / ط ١٤٠٨ هـ / ات: حسين زهران.

(٥) الطبري: المصدر السابق ١٨٨/١٥

(٦) المصدر السابق: ١٥٩/٣

(٧) انظر: الألوسي ((روح المعاني)) ١٤/١٦ بيروت / دار إحياء التراث العربي / ط ١٤٠٥ هـ

(١) العاقبة والمرجع والمصير. (٢) التفسير والبيان .

وأما السنة المطهرة فقد ورد فيها كلمة «التأويل» في أكثر من حديث، فلنستعرض من ذلك ما أمكن:

١- عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «بينما أنا نائم رأيت الناس يعرضون عليّ وعليهم قمص، منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض عليّ عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره. قالوا: فما أولت ذلك يا رسول الله؟ قال: الدين»^(١)

٢- وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «بينما أنا نائم رأيت في يدي سوارين من ذهب فأهمني شأنهما، فأوحى إليّ في المنام أن انفخهما، فنفختهما فطارا، فأولتهما كذاين يخرجان من بعدي... الحديث»^(٢) والمراد بالتأويل في الحديثين: تعبير الرؤيا، كما لا يخفى.

٣- وعن عتبة بن عامر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هلاك أمتي في الكتاب واللبن. قالوا: يا رسول الله ما الكتاب واللبن؟ قال: يتعلمون القرآن فيتأولونه على غير ما أنزل الله عز وجل، ويحبون اللبن فيدعون الجماعات والجمع»^(٣) ومعنى التأويل في هذا الحديث: التفسير بما يخالف المراد فيكون تحريفاً.

(١) متفق عليه، البخاري: ٢٤/١ ج ٢٣ / القاهرة / المطبعة السلفية / ط ١ / ١٤٠٠ هـ / ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي.

ومسلم: ١٨٥٩/٤ / بيروت / دار إحياء التراث العربي ط ٢ / ١٩٧٢ م / تحقيق: محمد فؤاد .

(٢) متفق عليه، البخاري: ٣٠٧/٤ ج ٣، ٧٠٣٤، ومسلم: ١٧٨١/٤

(٣) رواه أحمد في «المسند» ١٥٥/٤ / بيروت / المكتب الإسلامي ط ٤ / ١٤٠٣ هـ / فهرس الألباني، وأبو يعلى في

مسنده ٣٠٧/٢ / حدة / دار القبلة ط ١ / ١٤٠٨ هـ / بت: إرشاد الحق، وفي إسناده ابن لهيعة، مختلف فيه، غير

أن الراوي عنه هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن يزيد المقرئ، وهو أحد العبادة الذين نص الأئمة على أن

روايتهم عنه صحيحة، انظر: ابن حجر: «التهذيب» ٣٧٨/٥ / حيدرآباد الدكن / دائرة المعارف / ١٣٢٦ هـ .

٤- وعن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ وضع يديه على كتفه وقال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(١)

والمقصود بالتأويل هنا: التفسير والبيان، كما ورد في رواية عند ابن ماجه «علمه الحكمة وتأويل الكتاب»^(٢)

٥- وعن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم عن النبي ﷺ قال: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين»^(٣) ومعناه هنا أيضاً: التفسير المحرف .

ونستطيع أن نقرر هنا استناداً إلى نتيجة هذا الاستعراض أن كلمة «التأويل» لم يختلف معناها في استعمالات اللغويين المحتج بكلامهم، واستعمالات القرآن والسنة.

(١) رواه أحمد ٣١٤، ٢٦٦/١، وابن ماجه «السنن» ٥٨/١، دار الفكر العربي/ت: محمد فؤاد، والحاكم في «المستدرک» ٥٣٤/٣، بيروت/ دار المعرفة، وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في «دلائل النبوة» ١٩٣/٦، بيروت/ دار الكتب العلمية ط ١٤٠٨هـ / ت: عبد المعطي قلعي، وصححه الألباني في «تخريج المشكاة» ح ٦١٣٩، ولفظه هناك: «اللهم فقه في الدين» وقال المصنف التريزي: «متفق عليه» فخطأه الشيخ ناصر قائلًا: «فليس الحديث متفقاً عليه ولا رواه أحد الصحيحين بهذا التمام» قلت: بل رواه البخاري برقم ١٤٢٣، وصححه الألباني أيضاً في «التعليق على التنكيل» ٣٥٩/٢، وعلى «الطحاوية» ص ٢٣٤ .

(٢) ابن ماجه «السنن» ٥٨/١ ح ١٦٦

(٣) هذا الحديث رواه ابن حبان في «الثقات» ١٠/٤، حيدر آباد الدكن/ دائرة المعارف ط ١٣٩٣هـ، وابن عدي، في «الكامل» ١٤٦/١، بيروت/ دار الفكر ط ١٤٠٩هـ/ت: سهيل زكار، وابن عبد البر في «التمهيد» ٥٩/١، الرباط/ دار الحديث الحسنية/ ١٩٦٧م/ت: مصطفى العلوي، ومحمد البكري، والبيهقي «السنن الكبرى» ٢٠٩/١٠، حيدرآباد الدكن/ دائرة المعارف ط ١٣٥٢هـ، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» ٢٣٣/٢، مصور عن مخطوطة الظاهرية، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» ص ٢٩/ دار إحياء السنة النبوية /ت: محمد سعيد أوغلي، كلهم من طريق إبراهيم بن عبد الرحمن العذري رسلاً.

ورواه من حديث ابن مسعود الخطيب [المصدر السابق] ومن حديث علي بن أبي طالب عند ابن عدي ١٤٤/١ بإسناد معضل، وروي كذلك عن أبي أمامة الباهلي، ومعاذ بن جبل، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهم بأسانيد لا تخلو من مقال، غير أنها لا تنزل عن درجة الحسن نظراً لحفظة ضعف بعضها، وصححه الإمام أحمد كما في «شرف أصحاب الحديث» ص ٢٩، و«مفتاح دار السعادة» لابن القيم ص ١٧٨-١٧٩/ القاهرة/ مكتبة الأزهر ط ١٣٥٨هـ/ ت: محمود حسن ربيع .

المطلب الثاني: معنى التأويل في الاصطلاح :

وفيه فرعان : الفرع الأول : معنى التأويل في اصطلاح المتقدمين :

يطلق لفظ «التأويل» في اصطلاح السلف على معنيين مرجعهما اللغة، والقرآن، والسنة ، وهما : أولاً: تفسير اللفظ وبيان معناه ، وهذا كثير في استعمالات السلف الصالح، من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أهل القرون المفضلة .

١- جاء في حديث جابر في وصف الحج قوله : «(ورسول الله ﷺ بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن ، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به»^(١))» يعني تفسيره وبيانه بأقواله وأفعاله ﷺ . قال ابن القيم : «فعلمه صلوات الله وسلامه عليه بتأويله هو علمه بتفسيره وما يدل عليه، وعمله به هو تأويل ما أمر به ونهي عنه»^(٢)

٢- ومن ذلك قول ابن عباس في آية آل عمران: «(أنا ممن يعلم تأويله»^(٣))» أي: تفسيره وبيانه. وقول مجاهد: «(والراسخون في العلم يعلمون تأويله»^(٤))» إلى غير ذلك من الآثار السلفية التي وردت بمعنى التفسير والبيان، وكشف المعنى وتوضيح المقصود .

- وتجد مثل ذلك كثيراً في تفسير الإمام ابن جرير الطبري حيث يستخدم التأويل بمعنى التفسير والبيان، فيقول-مثلاً- بكثرة: «(وقال أهل التأويل كذا» ثم يورد أقوال المفسرين من السلف» (وتأويل الآية عندنا كذا» ثم يبدأ في تفسيرها وبيان معناها، وهكذا.

- وعلى هذا جاءت بعض أسماء كتب السلف مثل «(تأويل مشكل القرآن» و«(تأويل مختلف الحديث» كلاهما لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)

(١) رواه مسلم ٢/٨٨٧، وأبو داود في «(السنن)» ٢/٤٥٩، بيروت / دار الحديث / ١٣٨٨هـ/ عزت الدعاس.

والنسائي في «(المجتبى)» بيروت/ دار الفكر / ١٩٣٠م ، وابن ماجه ٢/١٠٢٢

(٢) ابن قيم الجوزية، «(الصواعق المرسلة)» ١/١٨/ الرياض/ دار العاصمة ط ١٤٠٨هـ/ت: علي الدجيل الله .

(٣) الطبري : المصدر السابق ٣/١٢٢ بإسناد صحيح، وعزاه السيوطي لابن المنذر، وابن الأثير، «(الدر المنثور)»

٢/١٥٢، بيروت دار الفكر ط ١/١٤٠٣هـ

(٤) الطبري: المصدر السابق .

ثانياً : الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، ومعنى ذلك: وقوع المخبره في وقته الخاص، إذا كان الكلام خيراً، أو امتثال ما دلّ عليه الكلام وإيقاع مطلوبه إذا كان الكلام طلباً، وهو معنى يرجع إلى العاقبة والمصير.^(١)

- ومنه قول عائشة رضي الله عنها: «كان رسول الله ﷺ يكثّر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن^(٢)» قال الحافظ ابن حجر: «بقوله: يتأول القرآن أي: يجعل ما أمر به من التسبيح والتحميد والاستغفار في أشرف الأوقات والأحوال.^(٣)» فالتأويل هنا حقيقة مأمر به في قوله تعالى: ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره﴾ [سورة النصر: ٣]

- ومنه قول عبد الله بن رواحة - وهو أخذ بخطام ناقة رسول الله ﷺ في عمرة القضاء - :

«خلّوا بني الكفار عن سبيله ★ خلّوا فكل الخير في رسوله

يارب إني مؤمن بقبيله ★ أعرف حق الله في قبوله

نحن قتلناكم على تأويله ★ كما قتلناكم على تنزيله

ضرباً يزيل الهام عن مقيله ★ ويذهل الخليل عن خليله.^(٤)»

قال ابن القيم: «المراد بقتلهم على التأويل هو تأويل قوله تعالى: ﴿لندخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمين﴾ [سورة الفتح: ٢٧] بقي أن يقال: لم يكن هناك قتال حتى يقول:

(١) انظر: (التدمرية) ٣/٥٥٦ و(الحموية) ٥/٣٥٦ و(الإكليل) ١٣/٢٨٨ كلها ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) متفق عليه، البخاري: ١/٢٦٤ ح ٨١٧، ٤٩٦٨، ومسلم ١/٣٥٠.

(٣) ابن حجر العسقلاني: (فتح الباري) ٨/٦٠٦ / القاهرة/ دار الريان / ١٤٠٧ هـ/ترقيم: محمد فؤاد.

(٤) رواه عبد الرزاق في (المصنف) بإسناد على شرط الشيخين كما قال الحافظ في (الفتح) عند شرح

الحديث ٤٢٥٢، وقال الهيثمي (مجمع الزوائد) ٦/١٤٧: ((رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح)). وانظر:

ديوان ابن رواحة ص ٥٢-٥٣ / القاهرة دار التراث/ جمع وتحقيق: حسن محمد باجودة .

نحن قتلناكم، يقال: هذا تخويف وتهديد أي: إن قاتلتمونا قتلناكم على التأويل والتنزيل.^(١)

- ومنه قول ابن عينة: «السنة هي تأويل الأمر والنهي»^(٢) وفي بيان هذين المعنيين يقول شيخ الإسلام: «وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا المعنى - والله أعلم - هو الذي عناه مجاهد في قوله: إن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد ابن جرير يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، والمعنى الثاني: في لفظ السلف: هو نفس المراد بالكلام؛ فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به»^(٣)

وبهذا يتبين لنا أن معنى التأويل عند السلف موافق للقرآن والسنة، ولغة العرب المحتج بكلامهم تمام الموافقة، فلننظر الآن في اصطلاح المتأخرين.

الفرع الثاني: معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين.

يقول الجويني [ت ٤٧٨ هـ]: «التأويل هو رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»^(٤) وقال الغزالي [ت ٥٠٥ هـ]: «التأويل هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر»^(٥)

(١) «الضوائق المرسلة» ١٨٣/١ - ١٨٤

(٢) «التنميرية» ضمن «المجموع» ٥٦/٣

(٣) «الإكليل» ضمن «المجموع» ٢٨٨/١٣ - ٢٨٩

(٤) إمام الحرمين عبد الملك، «البرهان» ٥١١/١ / القاهرة/ دار الأنصار ط ٢/ ١٤٠٠ هـ/ ت: عبد العظيم الديب.

ونحوه في «التعريفات» للجرجاني ت ٨١٦ هـ/ بيروت/ دار الكتب العلمية ط ١/ ١٤٠٣ هـ (مادة أول).

(٥) أبو حامد الغزالي، «المستصفى» ٣٨٧/١ / القاهرة/ مكتبة الجندي/ ١٣٩١ هـ/ ت: مصطفى أبو الغلا.

وقال الآمدي [ت ٦٣١هـ]: «التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه،

مع احتماله له.^(١)» وقال ابن منظور [٧١١هـ]: «والمراد بالتأويل: نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.^(٢)»

وقال الطوفي [٧١٦هـ] وغيره: «التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحاً.^(٣)»

وقال البناني [ت ١١٩٨هـ]: «التأويل حمل الظاهر على المحتمل لدليل يقتضيه به.^(٤)» نلاحظ من خلال تعريفات المتأخرين للتأويل ما يلي :

أ- اتفقوا على أن التأويل نقل للفظ عن ظاهره إلى ما يخالفه، ومستندهم في تعيين ذلك المخالف للظاهر قد يكون المجاز، أو الاشتراك^(٥)، أو غير ذلك مما يذكرونه في قوانين التأويل وسيأتي إن شاء الله . قال ابن القيم: «صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه، وما يخالف ظاهره، وهو مراد المعتزلة، والجهمية، وغيرهم من فرق المتكلمين، وهو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه.^(٦)»

ب- أن بعض هؤلاء أطلق التعريف فحمل التأويل على كل صرف للمعنى عن ظاهره، بينما قيده بعضهم بأن يقتضيه دليل يقتضي ضرورة المرجوح راجحاً.

(١) سيف الدين علي الآمدي «الأحكام» ٥٩٩/٣ بيروت/دار الفكر ط ١/ ت: أحد الأفاضل !

(٢) محمد بن مكرم الأفرقي، «لسان العرب» ٣٢/١١، ونحوه في «النهاية في غريب الحديث» لابن الأثير ٨٠/١ بيروت/دار الفكر ط ١٣٩٩/٢ ت: طاهر أحمد الزواوي.

(٣) سليمان بن عبد القوي الطوفي «شرح مختصر الروضة» ٥٩٩/٣ مطابع الشرق الأوسط/١٤٠٩هـ/ ت: إبراهيم آل إبراهيم.

(٤) عبد الرحمن بن جاد الله «حاشية البناني» ٤٦/٢ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٣٣٦هـ

(٥) هو دلالة اللفظ الواحد على عدة معان مختلفة، مثاله: العين، يراد بها الباصرة، وعين الماء، والذهب أو الفضة، وعين الشمس. انظر: الإسنوي «نهاية السؤل شرح منهاج الأصول» ٥٩/٢ بيروت عالم الكتب، والقراقي: «شرح تنقيح الفصول» ص ٢٩ القاهرة دار الفكر/ ١٣٩٣هـ/ ت: طه عبد الرؤوف سعد.

(٦) «الصواعق المرسله» ٧٩/١

وهذا الخلاف فتح الباب-ولاشك- أمام كل مؤول ومبطل، كما ستراه في موضعه.
ج- أن هذا الاصطلاح لم يرد في لغة المتقدمين، ولم يسنده عرف القرآن الكريم،
ولامدلولات السنة المطهرة،^(١) ولكن بالنظر إلى كونه اصطلاحاً لا يمكن الحكم عليه إجمالاً
فلا بد من عرضه على الكتاب والسنة، ومفهوم السلف الصالح، ومن ثم يمكن الإقرار بما
لا يخالف الحق، مع عدم التردد في رد كل ما يخالفه، وهذا ما ستراه إجمالاً في البحث
الثاني من هذا التمهيد، وتفصيلاً في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

البحث الثاني: في أنواع التأويل :

وفيه مطلبان: المطلب الأول: التأويل الصحيح ، وفيه فرعان :

الفرع الأول: المقصود بالتأويل الصحيح :

إن التأويل الوارد في الشرع وعلى السنة أهل اللغة المتقدمين لاشك في صحته
ووضوحه، أما التأويل الذي يذكر في اصطلاح المتأخرين فهو الذي يحتاج إلى العرض على
القرآن والسنة وعرف السلف الصالح، فما كان عليه دليل شرعي صحيح صريح فهو
التأويل الصحيح، وهو الذي لا يخالف التأويل المعروف عند السلف .

وعلى هذا نقول: إن قول من قال: «التأويل الصحيح هو حمل ظاهر على المحتمل
المرجوح بدليل يصيره راجحاً»^(٢) تعريف صحيح إن أراد القائل بالدليل دليل الكتاب
والسنة ، قال ابن القيم -رحمه الله-: «وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دللت عليه
النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو التأويل الصحيح»^(٣)

(١) انظر: «التلمية» ٣/٥٥-٥٦ و«الحموية» ٥/٣٥-٣٦ و«الإكليل» ١٣/٢٨٨-٢٨٩ ضمن المجموع.

(٢) زين الدين العنيد، «شرح مختصر المنتهى» لابن الحاسب ٢/١٦٩، بيروت/دار الكتب العلمية
ط ٢/١٤٠٣ هـ ، والفتوح «شرح الكوكب المنير» ٣/٤٦١، جامعة أم القرى ١٤٠٢ هـ/ت: محمد الزحيلي
ونزيه حماد .

(٣) «الصواعق المرسلة» ١/١٨٧ .

فالتأويل الصحيح هو الذي يكون بمعنى التفسير والبيان موافقاً لما في كتاب الله وسنة رسوله وذلك حين يأتي نص يحمل ونحوه فنجد نصاً آخر يفسره، وهذا النوع متفق على قبوله من السلف، يقول ابن تيمية -رحمه الله-: «ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه؛ لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»^(١)

وهو ممدوح غير مذموم؛ لذلك يقول ابن القيم: «فنحن لانكر التأويل، بل حقيقة العلم هو التأويل، والراسخون في العلم هم أهل التأويل، ولكن أي التأويلين؟ فنحن أسعد بتأويل التفسير من غيرنا وغيرنا أشقى بتأويل التحريف منا»^(٢)

الفرع الثاني: ضوابط التأويل الصحيح.

بعد أن ذكرنا المقصود بالتأويل الصحيح نتطرق إلى ذكر بعض الضوابط التي لا بد من توافرها حتى يكون التأويل صحيحاً وبه يتميز التأويل الصحيح من غيره، ومن هذه الضوابط: الأول: أن يكون التأويل في إطاره ومجاله المحدد:

وبيان ذلك أن تعلم أن النصوص الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام من حيث قبول التأويل وعدمه :

١- ما هو نص في مراد المتكلم لا يحتمل غيره، فهذا يمتنع دخول التأويل فيه أو تطرقه إليه، وتحمله التأويل افتراء ظاهر على صاحب الشرع، وتزوير لمقصده من الكلام، وتحريف له عن مواضعه، وهذا شأن عامة النصوص الشرعية الصريحة في معناها، كنصوص الصفات، والتوحيد والمعاد .

(١) «مجموع الفتاوى» ٢١/٦

(٢) «الصواعق المرسله» ٢١٩/١

وهذا القسم إذا جَوَزْنَا تسليط التأويل عليه عاد الشرع كله متأولاً؛ لأنه أظهر الأقسام ثبوتاً، وأقواها دلالة فقبول ما عدها للتأويل أقرب من قبوله بكثير. ^(١)

٢- ماهو ظاهر في مراد المتكلم وقد احتفت به قرائن تقويه، قال ابن القيم: «فهذا ينظر في وروده فإن اطرده استعماله على وجه واحد استحال تأويله. بما يخالف ظاهره؛ لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء نادراً خارجاً عن نظائره منفرداً عنها، فيؤول حتى يرد إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتنع؛ لأنه إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارده استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه ردّه السامع بما عهد من عرف المخاطب إلى عادة المتكلم المطردة... وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعي فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه...» ثم مثل - رحمه الله - هذه القاعدة العظيمة بأمثلة منها: قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [سورة طه: ٥] حيث اطرده في جميع مرارده في القرآن على هذا اللفظ، فتأويله باستوى باطل، وإنما كان يصح لو كان أكثر مجيئه بلفظ «استوى» ثم يخرج موضع عن نظائره، ويرد بلفظ «استوى»، فمثل هذا كان يصح تأويله باستوى، ثم قال: «فتفطن لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلم، وما يجوز تأويله. ^(٢)»

وهذا يؤكد لنا أهمية مراعاة السياق ومعرفة أسلوب المتكلم في فهم مراده؛ «لأن السياق يرشد إلى تعيين المحمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظراته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ [سورة الدخان: ٤٩] كيف تجرد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق. ^(٣)»

(١) انظر «الصواعق المرساة» ١/ ٣٨٢-٣٨٣، و«بدائع الفوائد» ١/ ١٥١، بيروت/ دار الكتاب العربي.

(٢) «الصواعق المرساة» ١/ ٣٨٤-٣٨٦

(٣) «بدائع الفوائد» ١/ ٩-١٠.

٣- ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد، بل هو مجمل يحتاج إلى بيان، وهذا القسم دائر

بين ثلاثة أحوال:

(أ) أن يكون مع هذا النص بيانه. ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء: ١٦٤] فرفع توهم صرف معنى «كَلَّمَ» إلى أي معنى آخر بالمصدر المؤكد الذي لا يشك عربي القلب واللسان أن المراد به إثبات تلك الحقيقة .

(ب) أن يكون بيانه منفصلاً عنه في نص آخر. ومثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ [سورة الدخان: ٣] فبقي الإجمال في ماهية هذه الليلة، ومقدار بركتها، فجاء البيان في سورة أخرى، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [سورة القدر: ١-٣]

(ج) أن يكون له عدة معان وليس معه ما يبين مراد المتكلم، يقول ابن القيم: ((فهذا الأخير للتأويل فيه مجال واسع، وليس في كلام الله ورسوله من هذا النوع شيء من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المقطعة المفتحة بها السور. ^(١))) فظهر بهذا:

١- أنه لا تأويل في المنصوص وهو المسمى بواضح الدلالة .

٢- أن الظاهر يمتنع تأويله إلا بما يوافق عرف المتكلم وعادته المطردة .

٣- أن الجمل لا بد أن يكون له مبين يتعين المصير إليه .

٤- أنه لا يوجد في النصوص المتضمنة للمطالب الشرعية نص مجمل غير مبين .

الثاني: أن يحتمل اللفظ المؤول المعنى المعروف إليه عن ظاهره في ذلك التركيب الذي وقع فيه، وإلا كان تحريفاً وكذباً على اللغة، فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة، وقد يحتمله لغة ولا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، ولصحة التأويل لا بد من اجتماع الأمرين معاً، ومثال ما لم يحتمله اللفظ من الحيثية اللغوية، ولا من الحيثية التركيبية تأويلهم

(١) «الصواعق المرسلة» ١/ ٣٨٩

قوله تعالى ﴿خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [سورة يونس: ٣] باستولى؛ فإن هذا لا تعرفه العرب من لغاتها، ولم يقله أحد من أئمة اللغة المتقدمين ولو فرض احتمال ذلك لغة لم يحتمل في هذا التركيب؛ لأن استيلاءه سبحانه وتعالى وغلبته للعرش لم يتأخر عن خلق السماوات والأرض، علماً بأن العرش مخلوق قبل خلقها بأكثر من خمسين ألف سنة، كما ثبت في الصحيح^(١).

ولهذا ذكر الإمام ابن القيم بطلان هذا التأويل من أكثر من أربعين وجهاً^(٢).
 الثالث: أن يقوم دليل على أن المتكلم أراد المعنى المصروف إليه اللفظ عن ظاهره؛ ذلك لأن الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر فلا يجوز العدول به عن حقيقته وظاهره إلا بدليل أقوى يسوغ إخراج الكلام عن أصله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - موضحاً هذا الضابط والذي قبله - : «(والتأويل عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر»^(٣).

وقال ابن القيم: «(فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه»^(٤).

الرابع: ألا يعود التأويل على أصل النص الشرعي بالإبطال، وذلك كتأويلهم قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ [سورة الفجر: ٢٢] بقولهم: وجاء أمر ربك؛ فإن هذا خبر صريح من الله بحقيقته هو محيياً يليق بجلاله، فتأويله بحجى غيره بلا دليل إبطال لهذا النص الشرعي.

(١) رواه مسلم ٢٠٤٤/٤ وغيره.

(٢) انظر: «الصواعق» ٢٩٢/١، و«مختصره» ١٢٦/٢-١٥٢.

(٣) «الإكليل» ضمن «مجموع الفتاوى» ٢٨٨/١٣.

(٤) «إعلام الموقعين» ٢١٨/١، بيروت/ المكتبة العصرية/ ١٤٠٧هـ/ت: محمد محيي الدين.

الخامس: أن يكون المعنى المصروف إليه عن ظاهره مما تجوز نسبته إلى الشارع؛ لأن المتأول يخبر عن مراد الشارع، ولذا يقول بعض العلماء: «التأويل صرف الآية إلى معنى مرافق لما قبلها وبعدها تختمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط»^(١)

السادس: الجواب عن المعارض، لكي يكون التأويل صحيحاً لا بد من الجواب عن المعارض؛ فإن مدعي الحقيقة والظاهر قد أقام الدليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة والظاهر، أما العقلي فمن وجهين عام وخاص: فالعام هو الدليل الدال على كمال علم المتكلم، وكمال بيانه، وكمال نصحه، والدليل الدال على ذلك أقوى بكثير من الشبه الخيالية التي يستدل بها المؤولة، وأما الخاص فإن كل صفة-مثلاً- وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ فهي صفة كمال قطعاً فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يبطل حقائقها، وذلك يقال في جميع النصوص الطلبية والخيرية، وأما الأدلة السمعية القاضية بأصالة الحقيقة والظاهر فتقارب ألف دليل كما يقول ابن القيم^(٢) فعلى المتأول أن يجيب عن ذلك كله وهيئات.

هذه الضوابط إذا تحققت ساغ التأويل وكان صحيحاً، وإلا فلا، قال الآمدي: «وإذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به بشروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير»^(٣)

(١) حاجي خليفة «كشف الظنون» ١/٣٣٥ بيروت/دار الفكر/ وعزاه للبغوي والكواشي

(٢) انظر «الصواعق» ١/٢٩٤

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» ٥٠/٣

المطلب الثاني: التأويل الفاسد

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: حد التأويل الفاسد .

الفرع الثاني: سمات التأويل الفاسد.

الفرع الثالث: أنواع التأويل الفاسد .

الفرع الرابع: الأدلة على بطلان التأويل الفاسد .

الفرع الأول: حد التأويل الفاسد:

بعد أن ميّزنا التأويل الصحيح بحده، وضوابطه: يكون من المناسب ومن السهل إن شاء الله تعالى أن نعرف التأويل الفاسد، إذ المتبادر إلى الذهن أنه ما يخالف التأويل الصحيح، وهو كذلك حيث يقول ابن تيمية -رحمه الله-: «(والتأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره).»^(١)

كل صرف للكلام عن ظاهره مجرد من الدليل فهو فاسد ومردود، وهذا التأويل هو المقصود في قوله -رحمه الله- «(فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل)»^(٢) قال ابن القيم: «(والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص، وما جاءت به السنة، هو التأويل الفاسد. -ثم بين أنه يطلق عليه التحريف المعنوي فقال-: والتحريف هو العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره، وهو نوعان: تحريف لفظه، وتحريف معناه... إلى أن قال: والمقصود أن التأويل يتجاذبه أصلاً: التفسير، والتحريف، فتأويل التفسير هو الحق، وتأويل التحريف هو الباطل.»^(٣) ويقول العضد: «(هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى المحتمل

(١) «(الإكليل)» ضمن «مجموع الفتاوى» ٢٩٦/١٣

(٢) نفس المصدر: ٢٩٥/١٣

(٣) «(الصواعق)» ٢١٧، ٢١٥، ١٨٧/١

المرجوح بدليل لا يصوره راجحاً، أو صرفه بغير دليل.^(١) ويقول عبد الوهاب السبكي: «التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل للدليل فصحيح، أو ما يظن دليلاً ففاسد، أو لالشيء فعبث لا تأويل.^(٢) وذكر ابن النجار أنه: «حمل ظاهر على محتمل مرجوح بلا دليل محقق لشبه يخيّل للسامع أنه دليل، وعند التحقيق تضحى.^(٣) ويتلخص من هذه التعريفات أن التأويل الفاسد هو ما كان فيه صرف لظاهر إلى معنى آخر بدون دليل أصلاً، أو بشبهة يظنه المؤول دليلاً وليس بدليل، وسيمر بنا أن جميع تأويلات المتأخرين في باب الصفات من هذا القبيل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ويراد بلفظ التأويل: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا لا يوجد الخطاب به إلا في اصطلاح المتأخرين.^(٤)»

الفوم الثاني : سمات التأويل الفاسد.

كما أن للتأويل الصحيح ضوابط محكمة تميزه عن غيره من الوسوس والخيالات الفاسدة، فكَذلك للتأويل الفاسد سمات تلازمه ولا تفارقه أبداً، نذكر منها:

١- الحيرة والشك وعدم الانضباط تحت ضوابط معينة واضحة:

إن أهل التأويل الفاسد المذموم لا يخضعون للشرع، ولا يحتكمون إلى قانون علمي محدد، فلا يعرفون شيئاً عن المجال الذي لا يخرج التأويل عنه، والإطار الذي لا يوجد إلا فيه، ولذلك كان من أبرز سماتهم الاضطراب الفكري والعقدي، يقول ابن تيمية: «ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويوم وصراط مستقيم في النصوص، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين

(١) «شرح مختصر المنتهى» ١٦٩/٢

(٢) «جمع الجوامع» ٥٣/٢/القاهرة/ مطبعة الخلي ط ٢/ مع حاشية الباني على شرح اخلي، ونقله عنه الزبيدي

في تاج العروس ٢١٤/٧/ بيروت/ دار الصادر/ ١٩٦٦م

(٣) ابن النجار الفترحي «شرح الكوكب المنير» ٤٦١/٣

(٤) «الصفدية» ٢٨٩/١/ الرياض/ شركة مطابع حنيفة/ ١٣٩٩هـ/ ت: محمد رشاد سالم .

النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفس التأويل المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب.^(١)

ولهذا عقد ابن القيم - رحمه الله - فصلاً سماه «تعجيز التأويلين عن حقيقة الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها، وما لا يسوغ»^(٢).

٢ - الاختلاف والتفرق في الدين :

إن من أعظم الدعائم التي دعا إليها الشارع الحكيم جمع الكلمة، وتوحيد الصف، وعدم التفرق في الدين، قال تعالى : ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ [سورة آل عمران : ١٠٣] وقال تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [سورة شوري : ١٣] والذين سلكوا مسلك التأويل الفاسد هم أبعد الناس عن طاعة الله في هذا الأمر، بل وقفوا في وجوه الباحثين عن الحق وطرحوا على سبيلهم من الشبهات ما يصعب معها تمييز الحق من الباطل، إلا من وفقه الله تعالى للاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، يقول العلامة ابن الوزير: «نظرت إلى شدة الخلاف الذي وقع بين أهل الإسلام من أهل القوانين العلمية البرهانية، وأهل القوانين الرياضية الرهبانية، وأهل التفاسير والتأويل للآيات القرآنية، وأهل الأنظار في الفروع الظنية، فرأيت اختلافاً كبيراً، وتعادياً كبيراً، وتباعداً كثيراً، سبق إلى ظن الناظر فيه أنه لا طريق له - مع سعة ذلك - إلى تمييز الحق من الباطل، والمصيب من المخطئ»^(٣).

(١) «دره تعارض العقل والنقل» ٥/٢٤٠ / الرياض / طبعة جامعة الإمام / ١٤٠١هـ / ت: محمد رشاد سالم.

(٢) «الصواعق» ١/١١١.

(٣) محمد بن المرتضى بن الوزير «إيثار الحق» ص ٩ / بيروت / دار الكتب العلمية ط ٢ / ١٤٠٧هـ.

٣- التناقض وفقدان الوحدة الفكرية والعقدية :

إن من أبرز سمات أهل التأويل المذموم التناقض في الأقوال والأفعال، فلا تكاد تجد أحداً من مصنفهم يقرر نظرية عقدية أو سلوكية إلا وتجده ينقضها بعد صفحات إن لم يكن بعد سطور، ذلك لأنهم لما صرفوا ظواهر النصوص الشرعية بلا دليل ولا برهان من الله إلى معان تحيلوها وزوروها في أنفسهم، وأبعدوا تلك النصوص عن مقاصدها ومعانيها لم يبق عندهم مستند من المعصوم فكان التناقض سمتهم، والتعارض الفكري علامتهم المميزة، والضلال والاضطراب نصيبهم، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢] يقول شيخ الإسلام: «فكل من أعرض عن الطريقة السلفية النبوية الشرعية الإلهية، فإنه لابد أن يضل ويتناقض، ويبقى في الجهل المركب أو البسيط»^(١).

الفرع الثالث : أنواع التأويل الفاسد .

إن مما يزيدنا تمييزاً للتأويل الفاسد، ومعرفة به أن نحصى أنواعه ونحصرها. وأنواع التأويل الفاسد كثيرة نذكرها فيما يأتي مع شرح موجز حسب ما يقتضيه ظروف هذا التمهيدي^(٢):

- ١- ما لم يحتمله اللفظ بوضعه اللغوي، ومثاله : تأويلهم قوله ﷺ: «فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِي حَتَّى يَضَعَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى رِجْلَهُ - وفي رواية - قَدَمَهُ عَلَيْهَا» متفق عليه^(٣). بأن الرجل جماعة من الناس؛ فإن هذا لا يعرف في لغة العرب .
- ٢- ما لم يحتمله اللفظ ببنية الخاصة من تثنية، أو جمع وإن احتمله مفرداً .

(١) «درء تعارض العقل والنقل» ٣٥٦/٥

(٢) انظر «الصواعق المرسلة» ٢٠١-١٨٧/١

(٣) ((البخاري)) ٢٩٦/٣ ح ٤٨٤٨، ٤٨٤٩، ٤٨٥٠ و«مسلم» ٢١٨٦-٢١٨٧

مثاله : تأويلهم قوله تعالى : ﴿لَا خَلْقَ يَدَيَّ﴾ [سورة ص : ٧٥] بالقدره؛ فإن قدرة الله عز وجل لا يستقيم تثنيتهما بحال .

٣- ما لم يحتمله سياقه وتركيبه، وإن احتمله في غير ذلك السياق، مثاله : تأويل قوله تعالى : ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٨] بأن إتيان الرب هو إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا التأويل مما ياباه السياق كل الإباء، وحمله على ذلك مع هذا التقسيم، وهذا التنويع ممتنع غاية الامتناع .

٤- ما لم يولف استعماله في ذلك المعنى في لغة المتكلم، وإن ألف في الاصطلاح الحادث، قال ابن القيم : «وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس، وضللت فيه أفهامهم، حيث تأولوا كثيراً من ألفاظ النصوص بما لم يولف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة، وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخرين، وهذا مما ينبغي التنبيه له، فإنه قد حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل»^(١).

مثاله : تأويلهم «(الأحد)» بأنه الذي لا يتميز منه شيء عن شيء البتة، ثم رتبوا على ذلك قولهم : لو كان فوق العرش لم يكن أحداً؛ فإن تأويل «(الأحد)» بهذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ولا أهل اللغة، وإنما هو اصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة، ومن وافقهم.

٥- ما ألف استعماله في ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد به النص، فيحمله المتأول على المعنى الذي لا يحتمله، قال ابن القيم : «وهذان أقبح الغلط والتليس»^(٢).
مثاله : تأويلهم اليد بالنعمة، ولا ريب أن العرب تقول : لفلان عندي يد، ومنه قول عروة :

(١) «الصواعق المرسلة» ١/١٨٩

(٢) نفس المصدر ١/١٩٢

ابن مسعود للصدّيق: «لولا يد كانت لك عندي لم أجرك بها لأجبتك»^(١) وحمل قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَّصْتُ يَدِي﴾ على النعمة باطل لما يأتي: أولاً: لأن الله تعالى أضاف الفعل هنا إلى نفسه مع تعديته بالباء التي هي نظير قولك: كتبت بالقلم. ثانياً: أن الله تعالى جعل ذلك النوع من الخلق خاصاً بآدم دون البشر، ولاوجه لتخصيصه بذلك لو كانت اليد بمعنى النعمة. ثالثاً: تلزم من هذا التأويل تشنية نعمة الله تعالى ولاوجه لها لاني اللغة ولافي العقل ولافي الشرع .

٦- كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال، وعامة تأويلات الجهمية والرافضة، والباطنية من هذا الجنس، وقد سبق التمثيل له.

٧- تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لايفهم منه عند الإطلاق إلا ذلك المعنى، بالمعنى الخفي الذي لايطلع عليه إلا أفراد من أهل البدع والفلسفة والكلام، كتأويل «الأحد» الذي لايفهم منه في لغة العرب إلا «واحد» بالذات المجردة من الصفات، وهذا بالإضافة إلى أنه محال وجوده في الخارج، فلا يتم تحصيله في الذهن إلا بعد مقدمات طويلة وصعبة جداً. وكتاب الله واضح زادته السنة النبوية وضوحاً على وضوح .

٨- التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف، ومحطه إلى معنى دونه بمراتب، ومثاله : تأويل الجهمية قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [سورة الأنعام : ١٨] بأنها فوقية الشرف كقولهم: الدرهم فوق الفلّس، والدينار فوق الدرهم . قال ابن القيم: «فتأمل تعطيل المتأولين حقيقة الفرقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية، وهي المستلزمة لعظمة الرب جل جلاله، وحطها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم، وأنه أشرف منهم»^(٢).

ولاريب أن هذا ذم في غاية الشناعة ، وإن ادعى المتأول أنه أراد المدح والتنزيه :

(١) «البحاري» ٢٨٠/٢ ح ٢٧٣١-٢٧٣٢

(٢) «الصواعق المرسلة» ٢٠٠/١

((ألم تر أن السيف ينقص قدره ★ إذا قيل إن السيف أمضى من العصا.))

٩- تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق، ولامعه قرينة مقتضية، فإن مثل هذا لا يثبت في كلام المبيّن الهادي بكلامه؛ لأن الكلام المجرد عن القرائن الدالة على المعنى المخالف للظاهر يوقع السامع في اللبس والخطأ، وذلك يتنافى مع مقاصد شريعة من أنزل كلامه بياناً وهدى، فلو أراد بخلاف ظاهر كلامه ولم تحفّ به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم السامعين لم يكن بياناً ولا هدى، وهذا يتناقض مع كون القرآن ميسراً للذكر، كما قال تعالى: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ [سورة القمر: ١٧، ٢٢، ٢٣، ٤٠] قال ابن القيم - رحمه الله تعالى -: ((وتيسيره للذكر يتضمن أنواعاً من التيسير: (١) تيسير ألفاظه للحفظ (٢) تيسير معانيه للفهم (٣) تيسير أوامره ونواهيه للامتثال. ^(١))) إن هذا التيسير يصعب تصوّره لو كان الله - تعالى - عمّا يقولون علواً كبيراً - لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته، ولا فوق العرش ولا تحته، ولا متصلاً عنه ولا متصلاً به، ثم يقول لعباده: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [سورة طه: ٥] ويقول: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [سورة النحل: ٥٠] ويقول: ﴿تخرج الملائكة والروح إليه﴾ [سورة المعارج: ٤] ويقول: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ [سورة النساء: ١٥٨] ثم يترك الناس من غير بيان.

الفرع الرابع: الأدلة على بطلان التأويل الفاسد .

لقد بينا فيما سبق حقيقة التأويل الفاسد، وسماته، وأنواعه، أما بطلانه فسنذكر هنا بعض الأدلة عليه، علماً بأن ذلك يتجلى أكثر عند بيان جنائية التأويل على العقيدة خلال معالجة فصول هذا البحث بإذن الله، والأدلة على بطلان التأويل الفاسد كثيرة، ومنها :

١- من أبرز الأدلة على بطلان هذا التأويل : أن أصحابه لم يستندوا إلى دليل أصلاً، حتى قال أبو محمد بن حزم الأندلسي: «وهذه الفرق على اختلاف مشاربها لاتتعلق في تأويلاتها بحجة أصلاً، إلا بدعوى الإلهام والقحة، والمجاهرة بالكذب»^(١).

٢- مما يدل على بطلانه : ما أسلفناه من أن الله تبارك وتعالى أخبر أنه يسر كلامه للذكر، ويتضمن أنواعاً من التيسير كما سبق قريباً نقله عن ابن القيم، ومعلوم أنه لو كان كلامه بالألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسراً، وكذلك لو أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه معاني لاتدل عليها، أوتدل على خلافها لكان تكليفاً بما لا يطاق، ولكان في غاية التعسير لا التيسير .

٣- ومما يدل على بطلانه : أن الله تعالى جعل اللغة أداة للتعبير عما في الجنان، وآلة للبيان عما يضره الإنسان، فالعبد لا يعلم ما في ضمير صاحبه إلا بالألفاظ الدالة على ذلك، فإذا حمل كلام المتكلم على خلاف مدلوله، وخلاف ما يفهم منه عند التخاطب عاد على مقصود اللغات بالإبطال، ولم يحصل مقصود المتكلم، ولا مصلحة المخاطب .^(٢)

٤- ويدل على بطلانه : ما يلزم القائلين به من أن أفضل الأمة وخير القرون قد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في أبواب من أهم أصول الإيمان، وذلك إما راجع إلى جهل ينافي العلم، وإما إلى كتمان ينافي البيان، ومن الباطل المفضوح نسبة شيء من هذا إلى ذلك الجليل الخير .

٥- ومما يدل على بطلانه أيضاً: ما يمتاز به أهل هذا التأويل من التناقض الفاضح وعدم وجود ضوابط لما يسوغ فيه التأويل وما لا يسوغ، فإذا سئلوا: ما الفرق بين ما جوزتم تأويله، وبين ما أقررتموه على ظاهره ؟ فإن جمهورهم يقولون: كل ما عارضه عقلي قاطع تأويلناه، وما لم يعارضه عقلي قاطع أقررناه، فيلزمهم عدم إمكان نفي التأويل عن أي شيء؛

(١) «(الفصل في الملل...)» ٢/٢٧٢/الرياض/ شركة مكبات عكاظ ط ١٤٠٢ هـ/ت: محمد إبراهيم، وعميرة .

(٢) انظر «(الصواعق)» ١/٣٤٣، ٣٤٥ .

فإنه مامن نص أو ظاهر إلا وجدت عقول جماعة من المؤولة متعارضة حول مدلوله، وإن قالوا: إنهم يؤولون كل شيء إلا ما علم بالاضطرار أن المتكلم أراد، كان ذلك مثل سابقه أو أبلغ في الفساد؛ إذ ما من نص وارد إلا ويمكن الدافع له أن يقول: ما يعلم بالاضطرار أنه أراد هذا. ^(١)

٦- ومن الأدلة القاضية بذلك أيضاً أن التأويل باصطلاحه المتأخر المحدث يمثل فكراً أو فاداً تسرب إلى الجهمية والمعتزلة من المصادر اليهودية والنصرانية، حيث إن التأويل بهذا الاصطلاح كان معروفاً عند الطائفتين قبل شيوعه على يد جهم بن صفوان :

ففي اليهودية ارتبط التأويل باسم: فايلو الإسكندراني [٢٠ ق.م - ٤٠ م] والذي كان ينفي الصفات عن الله ويؤكد على وجوب تفسيرها تفسيراً مجازياً طبقاً لقوانين التأويل التي حددها هو، جاء في كتاب «قصة الحضارة» في وصف هذا الرجل: «... ولكنه افتتن بالفلسفة اليونانية، فجعل هدفه في الحياة أن يوفق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية، وخاصة فلسفة أفلاطون من جهة أخرى... ولكي يصل إلى غرضه هذا لجأ إلى المبدأ القائل: إن جميع الحادثات، والأخلاق، والعقائد، والشرائع المنصوص عليها في العهد القديم ذات معنيين: إحداهما مجازي، والآخر حرفي، وأنها ترمز إلى حقائق أخلاقية أو فلسفية، وكان في وسعه بهذه الطريقة أن يبرهن على صحة أي شيء يريد البرهنة على صحته... وكان يقول: إن الله هو الكائن الجوهري في العالم، وهو كائن غير مجسّد، أزلي سرمدي، ويجلّ عن الوصف...؛ لأن كل صفة تعني التحديد، والذين يتصورونه في صورة بشرية إنما يفعلون ذلك لتقريبه من خيال البشر الحسي، والله موجود في كل مكان. ^(٢)»

(١) انظر «درء التعارض» ٣٤٤، ٣٤٣/٥

(٢) ول ديورانت: «قصة الحضارة» ١٠٣/١١ - ١٠٤/١١ بيروت/دار الجيل/ترجمة زكي نجيب محمود.

وللواقف على هذا أن يستغرب وصول هذا الفكر الخطير إلى المسلمين، رغم أن هذا اليهودي عاش قبل ظهور الإسلام بقرون، حيث كان معاصراً للمسيح عليه السلام، ولأن اليهود مشهورون بالتشبيه والتجسيم، وتأويل الصفات تعطيل .

إلا أن هذا الاستغراب يزول حتماً إذا وقفنا على الأمور التالية :

(١) أما كيف اكتسب هذا الرجل اليهودي فلسفته اليونانية، فيكفي أن نعلم أنه كان من أهل الإسكندرية التي وصفت بأنها كانت أعظم المدائن اليونانية ، وكان لسكانها حظ كبير من الدراسات الفلسفية، ومع ذلك، كان اليهود يمثلون أربعين في المائة من سكان هذه المدينة، بينما كان الآخرون يشكلون خليطاً من اليونان، والمصريين، والإيطاليين، والعرب، والفرس والأحباش، ومن جميع شعوب البحر الأبيض.^(١) فكون كثير من سكان الإسكندرية يهوداً يونانيين، بالإضافة إلى افتتان هذا الرجل بالفلسفة كفيلاً يجعله يعتنق أفكاراً مخلوطة ومشكلة من الفلسفة اليونانية، والديانة اليهودية .

(٢) ورغم أن معظم أحبار اليهود غير راضين عن تفسيرات فايلو المجازية للكتاب المقدس خشية أن تؤدي هذه التأويلات إلى إلغاء الطاعة الحرفية للشرعة اليهودية، إلا أن فكره كان موضع ترحيب من كثير من الجيل اليهودي الصاعد، وساعده على ذلك مكانته الدينية ومركزه الاجتماعي والسياسي، حيث وصف بأنه «(من أسرة عريقة في الدين).»^(٢) وعندما وقعت الأحداث المأساوية بين اليونانيين واليهود في الإسكندرية عام ٣٨م وأرسل كل طرف وفداً إلى رومة لعرض قضيته أمام الإمبراطور كان الفيلسوف فايلو هو رئيس الوفد اليهودي .^(٣)

(١) ديورانت : المصدر السابق ٩٩/١١-١٠٠، ١٠١.

(٢) «(قصة الحضارة)» ١٠٣/١١ وانظر ١٠٥/١١

(٣) نفس المصدر ١٠٢/١١-١٠٣

٣) لقد تأثر بشرح فيللو الرمزي للكتاب المقدس رجال من فلاسفة اليهود الذين جاءوا بعده، وهؤلاء كانوا على صلة أوثق بالمسلمين، وباللغة العربية، نذكر منهم :

أ- سعديا بن يوسف الفيومي [٢٦٩-٣٣١هـ] ولد وشبَّ في قرية من قرى الفيوم بمصر، ثم هاجر إلى فلسطين، وتشير المصادر إلى أنه آلى على نفسه أن يفعل للديانة اليهودية شيئاً يحل به كثيراً من الإشكالات، فنهج في شروحه للكتاب المقدس، وفي كتبه - وخاصة كتاب «الأمانات والاعتقادات» - منهج فيللو: فنفى الصفات، واستخدم المجاز، واتخذ من تقديم العقل على النقل مطية للتأويل الذي استخدمه سلفه فيللو لكن بتوسّع أكثر، وقد انتشرت آراء هذا الرجل في جميع الأنحاء وتأثر بها كثيرون، حتى قال ابن ميمون - أبرز المتأثرين به - : «لولا سعديا لكادت التوراة أن تختفي من الوجود»^(١).

وإنما قلنا إن صلته بالمسلمين كانت أوثق لأن الكتاب والمترجمين والفلاسفة من اليهود وغيرهم كانوا يتولّون المناصب الهامة في حكومات الخلافة العباسية الإسلامية، يضاف إلى ذلك أن كتابه «الأمانات والاعتقادات» - أعظم كتاب له في تأويل المنقول - ألفه باللغة العربية، ونشره بين المسلمين^(٢).

ب- موسى بن ميمون [٥٢٩-٦٠١هـ] ولد في قرطبة، وعاش في فاس، والقاهرة ومات بها، اشتهر هذا الرجل بين اليهود بالقدرة الهائلة على التلقيق والتوفيق بين الفلسفة والكتاب المقدس، فأحبه اليهود حتى كان من أقوالهم المشهورة المأثورة قولهم: «لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلى موسى»^(٣). ألف ابن ميمون عشرة كتب باللغة العربية غالبها في الفلسفة والطب، ومن الغريب أن هذا الرجل اليهودي الملحد^(٤) الذي بقي في

(١) «قصة الحضارة» ٤٤/١٤ - ٤٥

(٢) انظر نفس المصدر، وعبد المنعم حفي «الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية» ص ١٢٥ بيروت/دار المسيرة/١٤٠٠هـ

(٣) «قصة الحضارة» : ١٢٠/١٤ - ١٢١

(٤) «منهاج السنة» ٢٨٧/٣

فاس عشرين سنين مدعيًا الإسلام زوراً وبهتاناً اختير قور وصوله القاهرة طبيباً خاصاً لنور الدين أكبر أولاد صلاح الدين في حين كان والده منهمكاً في جهاده .

وفي كتابه «(دلالة الحائرين)» قرر نفي الصفات والأسماء، وأول جميع ماورد من ذلك في التوراة مستنداً إلى القول بالبحار^(١) وأنكر بعث الجسم وسخر من إيمان المسلمين بالجنة، وزعم أن تصويرها على النحو الذي في الإسلام واليهودية ليس إلا تمثيلاً بما يناسب خيال جمهرة الناس وحاجاتهم^(٢) .

وظهر التأويل المجازي في النصرانية على يد كلمات الإسكندري [١٥٠-٢١٣م] من علماء مدرسة الإسكندرية النصرانية، ولد في أثينا، ثم انتقل إلى الإسكندرية لدراسة الفلسفة على أساتذة النصرانية بها؛ لأنهم أقدر على التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان مع ذلك معجباً بآراء أفلاطون، وفيلو اليهودي، له مؤلفات منها: «(الموعظة)» و«(الكشكول)» و«(المؤدب)»^(٣)

إلى أن وصل الدور إلى يوحنا الدمشقي [٦٧٤-٧٤٩م] آخر الفلاسفة الآباء المسيحيين الإغريق، وكان له دور كبير في ظهور الجدل العقلي بين المسلمين، إن لم يكن هو المسئول الأول عن ذلك وكان يعمل كاتباً لدى الأمويين في الشام حتى اعتزل سنة ١١٣هـ في دير^(٤) وعكف على التصنيف، وكان والده سرجيوس خازن بيت المال في عهد عبد الملك بن مروان^(٥)

(١) «(قصة الحضارة)» ١٢٧/١٤

(٢) انظر «(قصة الحضارة)» ١٢٩/١٤، و«(موسى بن ميمون حياته ومصنفاته)» [عامية الكتاب] إسرائيل فنسون

القاهرة/ لجنة التأليف والترجمة والنشر/ ١٩٣٦م

(٣) حفي «(الموسوعة الفلسفية)» ص ٣٧١

(٤) الدّير: دار الرهبان والراهبات. «(المعجم الوسيط)» ٣٠٦/١/ القاهرة/ مجمع اللغة العربية/ إخراج: الزيات وغيره

(٥) «(قصة الحضارة)» ١٣٢/١٣-١٣٣ و«(دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي)» ص ٩٤-٩٥ حسام الدين

الآلوسي/ بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ ١٤٠٠هـ

المقصود أن هؤلاء الفلاسفة من اليهود والنصارى هم الذين نقلوا هذا التأويل
الفاسد إلى البيئة الإسلامية، وهذا أكبر دليل على بطلان هذا التأويل وبعده عن الإسلام
ومصادره ..

المبحث الثالث : في مخاطر التأويل الفاسد .

وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول: أن التأويل الفاسد يناقض الإيمان بأخبار الرسول ﷺ

المطلب الثاني: فحوى هذا التأويل أن في نصوص الشرع مظاهره باطل أو كفر

المطلب الثالث: التأويل الفاسد لازمه اتهام الشارع بكتمان الحق وعدم نصحه الخلق

المطلب الرابع: أن التأويل الفاسد إعراض عن نصوص الوحي كما فهمها السلف الصالح

المطلب الخامس: أن التأويل الفاسد أصل كل بدعة ظهرت في الإسلام .

المطلب الأول : أن التأويل الفاسد يناقض الإيمان بأخبار الرسول ﷺ :

إن حقيقة الإيمان برسالة النبي ﷺ تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والانتفاء عما نهى عنه وزجر، وأهل التأويل لم يسلموا له في شيء من ذلك، بل تدخلوا بعقولهم وأرائهم في شئونه التشريعية، وحرفوا نصوصه الخيرية، وعزلوها عن مدلولاتها الحقيقية، يقول ابن تيمية- بعد أن ذكر طرفاً من أحوال المؤولة-: «وهذا مناقض لما أوجبه الرسول من الإيمان بأخباره، وأنه في الحقيقة عزل للرسول عن موجب رسالته. ^(١)»

ويقول ابن القيم: «ومن أعظم آفات التأويل وجنباياته أنه إذا سلط على أصول الإيمان والإسلام اجتثها وقلعها... وذلك أن معقد هذه الأصول تصديق الرسول فيما أخبر وطاعته فيما أمر، فعمدوا إلى أجلّ الأخبار وهو ما أخبر به عن الله من أسمائه وصفاته، ونعوت كماله، فأخرجوه عن حقيقته، وما وضع له. ^(٢)» وحول تأويلهم قوله ﷺ : «(إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر صحوّاً ليس دونه سحاب، وكما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب. ^(٣)» قال -رحمه الله-: «فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع، وهورد وتكذيب تستر صاحبه بالتأويل. ^(٤)»

(١) «درء التعارض» ٣٤٣/٥

(٢) «الصواعق المرسلة» ٣٦٥/١

(٣) «البحاري» رقم ٧٤٣٧، ٧٤٣٩، و«مسلم» ١٦٧/١

(٤) «الصواعق» ١٩٨/١ وانظر «إعلام الموقعين» ١١٩/٣-١٢٠

المطلب الثاني: فحوى هذا التأويل أن في نصوص الشرع مظاهره باطل أو كفر:

إن المتعرض لتأويل نصوص الشريعة من غير برهان من الشريعة ذاتها سيء الظن بالله ورسوله وشرعه، حيث يزعم بمقاله أو بحاله أن الله سبحانه أنزل على خلقه كتاباً وخاطبهم رسوله ﷺ بسنة في ألفاظهما ما يضلهم ظاهره، ويرقعهم في التشبيه، والتمثيل وغيرهما من البلاوي والضلالات، فعلى مقتضى حال هؤلاء ومقالمهم، كان ترك الناس بلا نصوص أنفع لهم وأقرب إلى الصواب والهداية، فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال، ولم يستفيدوا منها يقيناً ولا علماً بما يجب لله ويمتنع عليه؛ لأن ذلك إنما يستفاد من عقول الرجال وآرائها.

قال ابن القيم - ناقلًا عن شيخ الإسلام -: «إن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يوجد ما يقولونه في الكتاب والسنة، وكلام القرون الثلاثة المعظمة على سائر القرون، ولا في كلام أحد من أئمة الإسلام المقتدى بهم، بل ما في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة يوجد دالاً على خلاف الحق عندهم، إما نصاً أو ظاهراً، بل دالاً عندهم على الكفر والضلال لزم من ذلك لزوم باطله»^(١).

قلت: ليس هناك أدل على ذلك من قول الرازي: «لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهة والجسمية، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها»^(٢). ولأمن كلام الصاوي: «...؛ لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر!»^(٣).

(١) «الصواعق المرسلة» ٣١٤/١

(٢) «أساس التقديس» ص ٨٣/مصر/ مطبعة الخليل/ ١٣٥٤هـ/ تصحيح: أحمد سعد، ويليهِ «الدرة الفاعرة» للمحامي

(٣) «حاشية الصاوي» عند تفسير الآيتين: ٢٤، ٢٣ من سورة الكهف.

لاريب أن هذه النظرات الرائعة والمتشائمة إلى ظواهر النصوص الشرعية تتضمن اتهام الشارع بأنه لم يبين الحق للأمة في هذه النصوص حتى صارت عرضة للطعن فيها، محتاجة إلى التدخل البشري الفوري لإنقاذها من إثبات الباطل، ومن الطعون، وذلك- كما يزعمون- بالبحث عن محامل تحمل عليها بالتأويل ، فهل هناك اتهام للنصوص الشرعية وللشارع أشد وأشنع من صنيع هؤلاء المؤولة؟!.

المطلب الثالث: التأويل الفاسد لازمه اتهام الشارع بكتمان الحق وعدم نصحه الخلق:

إن من أخطر المخاطر على عقيدة المرء ودينه أن يعتقد وجوب تأويل النصوص الشرعية من غير برهان من الله؛ لأن هذا التأويل لا يخلو من أن يكون داخلاً في عقد الدين بحيث لا يكمل إلا به، أو ليس داخلاً، فمن ادعى أنه داخل في عقد الدين لا يكمل إلا به فيسأل: هل كان الله صادقاً في قوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [سورة المائدة: ٣] قبل هذا التأويل؟ أو أنت الصادق في أنه كان ناقصاً حتى أكملته؟؛ لأنه إن كان داخلاً في عقد الدين ولم يبينه النبي ﷺ ولا أصحابه وجب أن يكونوا قد رحلوا من الدنيا ودينهم ناقص، ودين هذا المتأول كامل، ولا يقول هذا مسلم، ولا يلتزمه .

ولأنه إن كان داخلاً في عقد الدين ولم يبلغه النبي ﷺ أمته فقد خانهم وكتم عنهم دينهم، ولم يقبل أمر ربه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [سورة المائدة: ٦٧] وقوله: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [سورة الحجر: ٩٤] فيكون النبي ﷺ ومن شهد له بالبلاغ غير صادقين، واعتقاد هذا كفر بالله تعالى وبرسوله ﷺ. ^(١)

ولا يخفى على عاقل أن نسبة المتكلم الكامل العلم، الكامل البيان، التام النصح، إلى ضد البيان والهدى والإرشاد، وأن المتكلمين المتهوكين أجادوا العبارة وبلغوا من البلاغة والفصاحة مدى أهلتهم للتعبير بعبارات لاتوهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك

(١) انظر ابن قدامة المقدسي: (ذم التأويل) ص ٨٤-٨٥/القاهرة/مكتبة المتنبي/ضمن مجموعة، وتقع بين ٦٤-٨٩ وفي آخره تعقيب للشيخ/رشيد رضا .

النصوص، لا ريب أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه، أو أفصح، أو أنصح للناس، وذلك خروج من دائرة الإسلام من معتقده. ^(١)

«فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب ثم لم يبينه له لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه، بل بما يدل على نقيض مراده وأراد منه فهم النفي بما يدل على غاية الإثبات، وفهم الشيء بما يدل على ضده. ^(٢)»

وهذا يتنافى مع النصيح والإرشاد، والبيان غاية المنافاة، ويتطابق مع الكتمان وعدم النصيح تمام المطابقة، وهذا التأويل المذموم - كما يتضمن نسبة الشارع إلى كتمان الحق - يؤدي كذلك إلى كتمان الحق من المورول نفسه، إذ من المعلوم أن النصوص الشرعية إنما قصد بها الشارع بيانها وإيضاحها للمكلفين وتفهمهم إياها بأقرب ما يقدرُونَ عليها من الطرق، فإن سلط التأويل على ألفاظها وحملت على غير ظواهرها لم ينتفع بها وفسدت وعاد ذلك على موضوعاتها بالإبطال، وفي ذلك من كتمان الحق وإخفائه، والتعمية عليه ما كان يمكن أن يؤدي إلى فساد الشريعة كما جرى على الأديان السالفة لولا أن الله سبحانه تكفل بحفظ هذا الدين وأقام له حرساً وكلهم بحمايته، من تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين. يقول ابن القيم - رحمه الله -: «ولكن الله برحمته وعنايته بهذه الأمة يبعث لها عند دروس السنة وظهور البدعة من يجدد لها دينها، ولا يزال يغرس في دينه غرساً يستعملهم فيه علماً وعملاً. ^(٣)»

(١) انظر (الصواعق) ١/ ٢٩٦-٢٩٧

(٢) نفس المصدر ١/ ٣١٠-٣١١

(٣) نفس المصدر: ١/ ٤٠٠ ويشير بهذا إلى حديث: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة من يجدد لها دينها» رواه أبو داود ح ٤٢٩١، والمحاكم ٤/ ٥٢٢ عن أبي هريرة، وصححه الألباني في (صحيح أبي داود)

المطلب الرابع: أن التأويل الفاسد اعراض عن نصوص الوحي كما فهمها السلف الصالح:

إن خطورة ذلك تظهر جلية إذا أدركنا أن الإعراض عن النصوص طبقاً لفهم السلف الصالح إنما هو في الحقيقة إلغاء للشرعية، واستبدال بها الآراء ونتائج العقول المريضة؛ إذ لا يخفى أن المؤول قد وصف الله تعالى بمالم يصف به نفسه، وسلب عنه ما وصف به قدسه ورضيه لنفسه، فجمع بين الخطأ من هذين الوجهين وبين كونه قال على الله مالم يعلم، وتكلف مالا حاجة إليه، ورغب عن طريق رسول الله ﷺ وصحابته والسلف الصالح، وركب طرق جهم وأصحابه من الزنادقة الضلال،^(١) وأذناهم من أفراخ الفلسفة الغواة، ونتيجة الإعراض عن منهج السلف وخيمة، قال ابن قدامة -رحمه الله- «فكذلك كل من اتبع إماماً في الدنيا في سنة أو بدعة، أو خير أو شر، كان معه في الآخرة، فمن أحب السكون مع السلف في الآخرة، وأن يكون موعوداً بما وعدوا به من الجنات والرضوان فليتبعهم بإحسان، ومن تبع غير سبيلهم دخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [سورة النساء: ١١٥]... لأن من لم يتبع السلف رحمة الله عليهم وقال في الصفات الواردة في الكتاب والسنة قولاً من تلقاء نفسه لم يسبقه إليه السلف فقد أحدث في الدين وابتدع.^(٢)»

ومنهج السلف في التعامل مع النصوص الشرعية منهج واضح جلي فكلهم «على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسوموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يسدوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً، ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها، ولم يقل أحد منهم: يجب صرفها عن حقائقها وحملها على

(١) انظر: ابن قدامة المقدسي: نفس المصدر ص ٧٨

(٢) نفس المصدر: ص ٦٨

مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها عضيين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين.^(١)

وهذا الإجماع على عدم التأويل قد أطبق على نقله علماء الآثار، ولم يعرف في ذلك بينهم خلاف أو شجار، قال ابن قدامة: «وأما الإجماع فإن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على ترك التأويل بما ذكرنا عنهم، وكذلك أهل كل عصر بعدهم، ولم ينقل التأويل إلا عن مبتدع، أو منسوب إلى بدعة، والإجماع حجة قاطعة؛ فإن الله تعالى لا يجمع أمة محمد عليه السلام على ضلالة.^(٢)» ولهذا لم يستطع بشر المريسي -خامس لواء التجهم في وقته- أن ينسب شيئاً من ذلك إلى السلف حين قال له الشافعي -رحمه الله-: «أخبرني عما تدعو إليه، أكتاب ناطق، وفرض مفترض، وسنة قائمة، ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال عنه؟ فقال بشر: لا، إلا أنه لا يسعنا خلافه. فقال الشافعي: أقررت بنفسك على الخطأ، فأين أنت من الفقه والأخبار؟ فلما خرج قال الشافعي: لا يفلح.^(٣)»

المقصود أن صرف الآية أو الحديث عن ظاهر مدلوله بلا برهان من الله هو التعطيل بعينه، وهو مبني على إلغاء النص والبعد به عن فهم السلف الصالح؛ لأنهم مجمعون على ترك التأويل، وسيأتي مزيد بيان لهذا الإجماع عند الحديث عن موقف السلف من تأويلات الجهمية، إن شاء الله تعالى.

(١) «إعلام الموقعين» ٤/٩١ وانظر: المقرئ «الخطوط» ٣٥٦/٢ القاهرة/ مكتبة الثقافة الدينية.

(٢) «ذم التأويل» ص ٨٤

(٣) السيوطي: «صون المنطق» ص ٣٠ القاهرة/ مطبعة السعادة ١٩٤٦ ت/ علي سامي النشار، وعزاه إلى النووي

في «ذم الكلام» من طريق الحسين بن علي الكرايسي ت ٢٤٥ هـ

المطلب الخامس: أن التأويل الفاسد أصل كل بدعة ظهرت في الإسلام:

لما كانت أصول البدع وأسسها كلها ترجع إلى مخالفة النص ، وعدم الالتزام بمقتضاه، وكان التأويل الباطل أكبر عقبة وضعها المبتدعة على طريق العمل بالنصوص الشرعية، كان بدهياً أن يكون التأويل هو أساس كل بدعة ظهرت في الإسلام، يقول ابن القيم-رحمه الله - :

«هذا وأصل بلية الإسلام من ★ تأويل ذي التحريف والبطلان

وهوالذي قد فرّق السبعين بل ★ زادت ثلاثاً قول ذي البرهان...

وجميع ما في الكون من بدع وأحد ★ داث تخالف موجب القرآن

فأساسها التأويل ذوالبطلان لا ★ تأويل أهل العلم والإيمان

إذذاك تفسير المراد وكشفه ★ وبيان معناه إلى الأذهان. ^(١)»

وذلك لأن كل مبتدع يسعى إلى البحث عن مستند له في النصوص، وإذا لم يظفر بدليل أو شبهة يغتر بها المغرورون والمخدوعون لجأ إلى ليّ أعناق النصوص بالتأويل حتى تتفق مع مذهبه، وماهي عمتقة، فانتشرت البدع، والضلالات بهذه الطريقة، وأصحابها الخاسرون يحسبون أنهم يحسنون صنعا، قال ابن القيم: «لو علموا أيّ باب شر فتحو على الأمة بالتأويلات الفاسدة، وأيّ بناء للإسلام هدموا بها، وأيّ معاقل وحصون استباحوها لكان أحدهم أن يخزّ من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتعاطى شيئاً من ذلك... إلى أن قال: فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولادلّ عليه أنه مراده، وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟ وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل؟ وهل أريق دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل؟ ^(٢)»

(١) «التوبة» ٢٩٤، ٢٩٥-٢٩٥/١ بيروت/دار الكتب العلمية ط ١٤٠٦ هـ/شرح: محمد خليل هراس.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢٥٠، ٢٤٩/٤

وقال الدكتور الذهبي- بعد أن ذكر طائفة من المبتدعة وشيئاً من اتجاهاتهم:-
«وكان طبيعياً- وكل حزب من هذه الأحزاب يدعي الإسلام، ويعترف بالقرآن ولو في
الجملة- أن يبحث كل عن مستند يستند إليه من القرآن، ويحرص كل الحرص على أن
يكون القرآن شاهداً له لأعليه، فما وجده من الآيات القرآنية يمكن أن يكون دليلاً على
مذهبه تمسك به، وأخذ في إقامة مذهبه على دعامة منه، وما وجده مخالفاً لمذهبه حاول
بكل ما يستطيع أن يجعله موافقاً لاخالفاً، وإن دعا هذا كله إلى خروج اللفظ القرآني عن
معناه الذي وضع له وسبق من أجله»^(١)

(١) محمد حسين النبهى: «التفسير والمفسرون» ١١/٢ / القاهرة/ مكتبة وهبة ط ١٤٠٩ هـ .

الباب الأول

في جناية تأويلات المتكلمين على العقيدة الإسلامية

وفيه مدخل أربعة فصول :

الفصل الأول: في الأصول التي بنى عليها المتكلمون قولهم بالتأويل .

الفصل الثاني: في جناية تأويلات الجهمية على العقيدة وموقف السلف منهم .

الفصل الثالث: في جناية تأويلات المعتزلة على العقيدة وموقف السلف منهم .

الفصل الرابع: في جناية تأويلات الكلاية والأشعرية والماتريدية على العقيدة والرد عليها .

مدخل

في تعريف علم الكلام، وذكر نشأته .

يعرف ابن خلدون علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف، وأهل السنة»^(١).

وقيل: «علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية، بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها»^(٢).

والذي أراه في تعريفه أنه: "مزيج من القوانين المنطقية، والأصول الفلسفية، ألبست لباس الإسلام وقدمت في صورة ظاهرها الدفاع عن الدين، وباطنها زرع الحيرة واثثك والإلحاد في القلوب".

(١) ابن خلدون، «المقدمة» ص ٥٥٧ / تونس / الدار التونسية / ١٩٨٤م / ت: جمعة شيخة .

وفي تعريف علم الكلام انظر: «الإحياء» للغزالي ١/٣٠ / ط الحلبي، و«المواقف» للإيجي [شرح الجرجاني ١/٣٤]، و«التعريفات» للجرجاني ص ١٥٨، و«غاية المرام» للأمدي ص ٤

(٢) طاش كبرى زاده «مفتاح السعادة» ١/٣٢٢ / بيروت / دار الكتب العلمية ط ١/ ١٤٠٥ هـ

ولذا نجد أن أحسن الناس ظناً بعلم الكلام يعترفون بامتزاجه بالفلسفة، كقول ابن خلدون: «والتيست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفئتين عن الآخر»^(١). ولهذا ذمه السلف من أئمة السنة ذمّاً شديداً واشتهر قول الإمام الشافعي: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر، ينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام»^(٢). وقال أبو حامد الغزالي: «(وإلى تحريم الكلام ذهب الشافعي ومالك، وأبو حنيفة، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وجميع أئمة السلف... واتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه، وقالوا: ما سكنت عنه الصحابة - مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم - إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر»^(٣).

هذا الإجماع السلفي على ذم الكلام وأهله هو المعتمد من لدن ظهور الكلام إلى يومنا هذا، وكل ما نقل عن بعض المنتسبين إلى أئمة السنة مما يخالف ذلك فلا يعدو كونه خروجاً عن هذا الخط السني، وانحرافاً عن منهج أئمة السنة، ومن ذلك قول الآمدي^(٤): «(وأشرف العلوم إنما هو العلم الملّقب بعلم الكلام»^(٥).

(١) «المقدمة» ص ٥٦٦-٥٦٧

(٢) البيهقي: «منابغ الشافعي» ٤٦٢/١/ دار التراث ط ١/ ١٣٩١ هـ، و«تلبس إبليس» لابن الجوزي ص ٨٢/ دمشق/ مؤسسة علوم القرآن، و«الاستقامة» لابن تيمية ٢٨٠/١/ القاهرة/ مكتبة ابن تيمية/ ت: محمد رشاد سالم و«سير النبلاء» ٢٩/١٠/ بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ت: شعيب الأرنؤوط وغيره.

(٣) «الإحياء» ١٦٣/١-١٦٤، وانظر «الاستقامة» لابن تيمية ٨١/١

(٤) هو علي بن علي بن محمد سيف الدين، الأصبولي الأشعري، ولد سنة ٥٥١ هـ وتوفي سنة ٦٣١ هـ له مصنفات منها «غاية المرام» و«أبكار الأفكار» انظر: «سير النبلاء» ٣٦٤/٢٢، و«طبقات السبكي» ٦/٨ (٣).

(٥) «غاية المرام في علم الكلام» ص ٤

وقول أحدهم:

«أيها المغتدى ليطلب علماً ★ كل علم عبد لعلم الكلام.»^(١)

وقول الجاحظ^(٢): «لولا مكان المتكلمين هلكت العوام من جميع الأمم.»^(٣)

يقول ابن تيمية: «إن الشافعي من أعظم الناس ذمّاً لأهل الكلام، ولأهل التغيير، ونهياً عن ذلك، وجعلاً له من البدعة الخارجة عن السنة، ثم إن كثيراً من أصحابه عكسوا الأمر حتى جعلوا الكلام الذي ذمّه الشافعي هو السنة وأصول الدين الذي يجب اعتقاده وموالاته أهله، وجعلوا موجب الكتاب والسنة الذي مدحه الشافعي هو البدعة التي يعاقب أهلها.»^(٤)

أما نشأة علم الكلام فيبدو أن المعتزلة هم أول من أطلقوه على المباحث الخاصة بأصول الدين ولقبوا المشتغلين به بالمتكلمين، ويظهر أن الجاحظ من أوائل المستخدمين لهذا الاصطلاح بكثرة إن لم يكن أولهم على الإطلاق؛ فإنه يكثر من استعماله في كتبه ورسائله، ومن ذلك قوله: «(فإن كان الخطيب متكلماً تجنب ألفاظ المتكلمين، كما أنه إن عبر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً، أو مجيئاً أوسائلاً، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين؛ إذ كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحنّ، وأشغف ولأن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء»^(٥)) ولم تكن مباحث علم الكلام واصطلاحاته لتظهر في الساحة الإسلامية لولا غلو المعتزلة ومبالغتهم

(١) هو ابن مجاهد الطائي صاحب أبي الحسن الأشعري، انظر «تاريخ بغداد» ١/٣٤٣/بيروت/ دار الكتاب العربي، و(السير ١٦/٣٠٥)

(٢) هو أبو عثمان عمرو بن بحر البصري المعتزلي صاحب النظام، «كان ماحناً قليل الدين» توفي سنة ٢٥٥هـ له مصنفات كثيرة منها «الحيوان» و«البيان والتبيين» انظر «السير ١١/٥٢٦» و«الميزان» ٣/٢٤٧

(٣) «الحيوان» ٤/٢٠٦/ القاهرة/ مطبعة الخليلي ط ٢/ ت: عبد السلام هارون .

(٤) «الاستقامة» ١٥/١

(٥) «البيان والتبيين» ١/١٣٩/ القاهرة/ مطبعة الاستقامة ط ٤/ ٣٧٥هـ/ ت: حسن السندوبي .

في تقليد الفلاسفة، فقد ذكر الشهرستاني^(١) بدايات ظهور علم الكلام فقال: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون [١٩٨-٢١٨هـ] فخلطت منهاهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم.»^(٢)

أما سبب تسميته علم الكلام فأفاد أنه إما لأن أشهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، وإما لمقابلتهم، الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان.^(٣)

ويضيف أحدهم احتمالاً آخر هو «أن كثرة الخوض في المباحث العقيدية وغلبة الكلام فيها المنافحة الخصوم حملتا كتاب مقالات الفرق على تسمية هذه المباحث بالكلام»^(٤) ويرى ابن خلدون^(٥) أن التسمية بنيت «إما على ما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي.»^(٦)

وأياً كان سبب التسمية فإننا نستطيع أن نلاحظ من خلال هذه الأقوال الأمور التالية : ١- أن هذه التسمية حادثة ولم تعرف عند المسلمين إلا حين اشتغلوا بمطالعة كتب الفلسفة .

(١) هو محمد بن عبد الكريم شيخ المتكلمين، وأحد الأشاعرة الفارقيين في الفلسفة، ولد سنة ٤٦٧هـ وتوفي سنة ٥٤٨هـ

له «(نهاية الإقدام)» و«(الملل والنحل)» انظر (السيرة) ٢/٢٨٦، وتذكرة الحفاظ ١٣١٣، واللسان ٥/٢٦٣-٢٦٤.

(٢) «(الملل والنحل)» ١/٣٦/ بيروت/ دار المعرفة/ ت: محمد سيد كيلاني .

(٣) انظر الشهرستاني: المصدر السابق .

(٤) التفازاني «(شرح العقائد النسفية)» ص ١١/ ديوبند- الهند- / كتيبة إمدادية/ ب ت/

(٥) هو عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي المؤرخ الكبير، ولد سنة ٧٣٢هـ بتونس، وتوفي ٨٠٨هـ له «(التاريخ الكبير)»

وغيره من الكتب [شذرات الذهب ٧/٧٦-٧٧ والأعلام ٣/٣٣٠]

(٦) ابن خلدون: المصدر السابق ص ٦٥.

- ٢- أن من أسباب التسمية المحتملة الافتتان بالفلاسفة ومناهجهم ومحاولة محاكاتهم حتى في فنونهم، وإن أعطوها أسماء غير مألوفة لدى الفلاسفة السابقين .
- ٣- أن الطابع الغالب على هذا الفن هو كثرة الخوض في الجدل وكثرة الكلام مع قلة العمل، حتى صار الكلام ميزتهم، وهذا الجانب قد لاحظته بعض أرباب صناعة الأدب حين اشتكى من اعتزاز المتكلمين بكلامهم فقال: «إني لأعجب كثيراً من أقوال أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر الكلام وانتشر، وصح وظهر، كأن سائر الناس لا يتكلمون، أوليسوا أهل كلام، لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت.»^(١)
- ٤- أضف إلى ذلك أن الفرق المشهورة بالكلام والتعمق والخوض في الصفات والقدر من الجهمية، والمعتزلة^(٢) ومن تأثر بهم يجمعها قاسم مشترك هو اللجوء إلى التأويل الفاسد في إثبات مقرراتهم العقلية.^(٣)
- وفي هذا الباب سوف نوضح - بإذن الله - أصول المتكلمين وقوانينهم التي رسموها حتى يتسنى لهم تأويل ما يريدون .

(١) أبوحيان التوحيدي: «المقابسات» ص ٢٢٤/مصر/ المطبعة الرحمانية ط ١/١٩٢٩م/ ت: حسن السندويي .

(٢) انظر التعريف بهما ونشأتها ص ١٦٢، ٢٠٥

(٣) انظر علي الشابي: «مباحث في علم الكلام» ص ١٩/تونس/دار بوسلامة للطباعة والنشر ط ١/١٩٧٧م

الفصل الأول

في الأصول التي بنى عليها المتكلمون قولهم بالتأويل

إن للمتكلمين أصولاً كثيرة أبرزها ثلاثة أصول، هي ما سأذكرها في هذه المباحث
لثلاثة :

المبحث الأول : تقديم العقل على النقل .

المبحث الثاني : القول بالجاز في نصوص الشرع .

المبحث الثالث : القول بأن نصوص الشرع أدلة لفظية لا تفيد اليقين .

المبحث الأول

تقديم العقل على النقل

إن معارضة نصوص الوحي بالعقول، وإخضاعها لآراء البشرية طريقة شيطانية
رسم معالمها إبليس اللعين، وطرد من رحمة الله بسبب ذلك؛ فإنه عارض النص بعقله
وقدّمه عليه، وتأول لنفسه أن قياسه العقلي مقدم على نص الأمر بالسجود فقال: ﴿أنا خير
منه﴾ [سورة الأعراف: ١٢] وهذا دليل حذف إحدى مقدمتيه، وهي أن الفاضل لا يخضع
للمفضول، وطوى ذكر هذه المقدمة لكونها معلومة، وقرر المقدمة الأولى بقوله :
﴿ خلقتني من نار وخلقته من طين ﴾ فكان نتيجة المقدمتين امتناعه من السجود، وظن
أن هذه الشبهة العقلية تنفعه في تأويله، فجرى عليه ماجرى، وصار إماماً لكل من عارض
نصوص الوحي بالعقل إلى يوم القيامة، وعند التأمل يظهر أن عامة شبه المتأولين التي تأولوا
لأجلها النصوص من جنس شبهته، والذين قالوا: إذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل

اشتقوا هذه القاعدة من هذا الأصل الإيليسي، وجعلوها أصلاً لرد نصوص الوحي التي يزعمون أن العقل يخالفها. ^(١)

هذا مايتعلق بوضع القواعد والأسس لهذا المسلك .

أما من رفعوا الأركان، وشادوا البنيان فإنهم فلاسفة اليونان، ومن دار في فلكهم من أهل الشرك والكفران المقدمين للعقول والأذهان، يقول إخوان الصفا- وهم قمة الفلاسفة الباطنيين:- «إن من الناس من يتقرب إلى الله بأنبيائه ورسله، وبأئمتهم وأوصيائهم، وأبواباء الله وعباده الصالحين، أو بالملائكة المقربين، والتعظيم لهم ومساجدهم، ومشاهدهم، والافتداء بهم وبأفعالهم، والعمل بوصاياهم، وسنتهم... فأما من يعرف الله حق معرفته فهو لا يتوسل إليه بأحد غيره... وأما من قصر فهمه ومعرفته فليس له طريق إلى الله تعالى إلا بأنبيائه. ^(٢)»

ومقصدهم بمعرفة الله حق معرفته: المعرفة العقلية بدليل عزهم الوحي جانباً، مع قولهم: «لا يتوسل إليه بأحد غيره»، وقولهم: «وأما من قصر فهمه ومعرفته...» ويؤكد قولهم- بعد أن ذكروا أن الاعتقاد بالوعد والوعيد من عقائد العجائز:- «وأما من رزقه الله قليلاً من التمييز والعقل والفهم ونظر في علوم الحكمة فإن هذا الرأي [القول بالبعث وماوراءه] لا يصلح له ولا يليق به؛ لأنه إذا عرضه على عقله أنكره عليه، فيقع عند ذلك في شك وحيرة. ^(٣)» من هذا المنطلق الإيليسي الفلسفي انطلق المتكلمون في مباحثهم العقدية فجعلوا العقل إماماً متبوعاً يقعد القواعد، ويوصل الأصول، ويرسم المعالم، وأما النقل فحقه في منهجهم أن يكون تابعاً لمقررات العقول، ومتى عارض النقل هذه المقررات وأمكن دفعه دفع فوراً، وإلا كان المصير إلى التأويل، يقول ابن القيم- رحمه الله:-

(١) انظر «الصواعق المرسلة» ٣٧١/١-٣٧٢

(٢) «رسائل إخوان الصفا» ٤٨٣/٣ / بيروت/ دار الصادر/ ١٩٥٧م/ تقديم: بطرس البستاني .

(٣) نفس المصدر: ٣/٢٨٨

« وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلته ومذهبها، فالعيار على ما يتأول ومالا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصلتها، فما وافقها أقرره ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه... فهذا حقيقة عيار التأويل عند الفرق كلها، حتى المقلدين في الفروع أتباع الأئمة الذين اعتقدوا المذهب ثم طلبوا الدليل عليه، ضابط ما يتأول عندهم ومالا يتأول ما خالف المذهب أو وافقه، من تأمل مقالات الفرق ومذاهبها رأى ذلك عياناً. ^(١) »

وحتى يتسنى للمتكلمين أن يشوا محصل أفكار الفلاسفة بين المسلمين وضعوا قوانين وأسساً يظنها القصر علمية، وكلها تؤدي إلى عبادة العقل وتقديسه، وإهمال النقل وإبعاده، وكان الفخر الرازي ^(٢) من أكثر المتكلمين تشغيلاً في هذا المجال فألف كتابه الأعرج «أساس التقديس» لأجل وضع القواعد العقلية وتأصيل الأصول في ذلك، كما نشر تلك الأفكار في جميع كتبه في صور تأصيلية وتطبيقية فاضحة، يقول الرازي: «اعلم أن الدلائل العقلية القطعية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال، وإما أن يبطل، فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل... إذ لو جوزنا القندح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول... ولما بطلت الأقسام [الثلاثة] لم يبق إلا

(١) «الصواعق» ٢٣٠/١ و٢٣٢ ويدخل فيما ذكره قول أبي الحسن الكرخي الحنفي ت سنة ٣٤٠هـ: «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ.» [الأصول للكرخي ص ١٦٦ ملحق بتأسيس النظر]

(٢) هو محمد بن عمر المتكلم الأصولي الأشعري صاحب «التفسير الكبير» ولد سنة ٥٤٤هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ قال الذهبي: «وقد بدت في تواليقه بلايا، وعظام وسحر وانحرافات عن السنة والله يعفوعنه» [السير ٢١/٥٠٠ وطبقات السبكي ٨١/٨]

أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ^(١)»

وقال- مؤكداً نتيجة هذا القانون-: «لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي. ^(٢)» وقال- في إحدى تطبيقات هذا القانون-: «إن الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها تبطل كونه تعالى مختصاً بشيء من الجهات، وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرار، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر، ونفذ القدر وجريان أحكام الإلهية، وهذا مستقيم على قانون اللغة، قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ★ من غير سيف ودم مہراق. ^(٣)»

وقال أيضاً- موضحاً القانون والتطبيق معاً-: «إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية، لاجرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها، وأيضاً فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معاً وإلا لزم تصديق النقيضين، ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية؛ لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل والنقل معاً وإنه محال، فلم يبق إلا القسم الرابع، وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية على التأويل، فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضاها على عدم المعارض العقلي. ^(٤)»

(١) «أساس التقديس» ص ١٧٢

(٢) الرازي «نهاية العقول» ١٣/١

(٣) «أساس التقديس» ص ١٥٦-١٥٧

(٤) الرازي «المطالب العالية» ص ٣٠٩-٣١٠/ بيروت/ دار الكتاب العربي ط ١٤٠٧ هـ/ ت: أحمد حجازي السقا

وهكذا نجد هؤلاء المتكلمين لما سلموا بضرورة تقديم العقل على النقل غمدوا إلى تأويل ماشاءوا من نصوص الصفات بدعوى التنزيه، فيقول اللقاني^(١):

«وكل نص أوهم التشبيها ★ أوله أوفوض ورم تنزيها»^(٢).

ويقول شارحه: «الحاصل أنه إذا ورد في القرآن أو السنة ما يشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة، أو الجوارح، اتفق أهل الحق وغيرهم ما عدا المجسمة، والمشبهة، على تأويل ذلك لوجوب تنزيهه تعالى عما دلَّ عليه ما ذكر بظاهره»^(٣).

ولما كانت هذه القوانين العقلية التي رسموها منهجاً لأنفسهم هي مسالكهم في التعامل مع نصوص الوحي، وفي إثبات وجود الله وتوحيده، كان الخلل الذي أداهم إلى التأويل نابغاً من عقولهم ولاشك، وحتى تتضح القضية أكثر نذكر نموذجين من مسالكهم في إثبات وجود الله، وتوحيده:

لقد سلك المتكلمون في الاستدلال على وجود الله طريقة تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض، وقالوا: إن حدوث كل منهما دليل على حدوث العالم، يقول الرازي: «قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو حدوثه، فهذه أربعة وجوه: الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام، وهو طريقة الخليل في قوله: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٧٦]»^(٤) وقرره الإيجي^(٥) في عبارة مماثلة^(٦).

(١) هو إبراهيم بن الحسن اللقاني المصري، متكلم، أشعري، صوفي، توفي سنة ١٠٤٠ هـ، من تصانيفه الكثيرة:

«جوهرة التوحيد» ألفها بإشارة من شيخه الشرنوبلي [شجرة النور الزكية ص ٢٩١]

(٢) «جوهرة التوحيد» ص ٥٦ / القاهرة / مطبعة الحلي / ١٣٥٨ هـ / ومعه شرح البيجوري.

(٣) البيجوري: «تحفة المريد على جوهرة التوحيد» ص ٥٧ مع «الجوهرة».

(٤) الرازي: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص ١٠٦ / بيروت / دار الكتاب العربي / ١٤٠٤ هـ

(٥) هو عبد الرحمن بن أحمد الفارسي الشافعي أصولي متكلم أشعري، ذكر أنه كان يدمن الخمر، والعياذ بالله،

توفي سنة ٧٥٦ هـ وله تصانيف منها: «المواقف» و«العقائد العضدية» [طبقات السبكي ١٠/٤٦١ والأعلام ٣/٢٩٥]

(٦) «المواقف في علم الكلام» ١/٨ / صورة عالم الكتب / بيروت عن طبعة الأستانة / ١٣١١ هـ

ومحصل هذه الطريقة أن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض وأن الأعراض لا تبقى على حالة واحدة وإنما يطرأ عليها التغير والتحول، وكل متغير حادث، فهي حادثة، والجواهر لا تتعزى عن الأعراض التي هي ملازمة لها، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهي حادثة بحدوثها؛ لأن ما لازم الحادث فهو حادث، وما دام العالم مكوناً من الجواهر والأعراض-وقد ثبت حدوثها- فالعالم حادث، وكل حادث فلا بد له من محدث، وهو الله تعالى.^(١)

لقد آمن المتكلمون بهذا الدليل الذي يعد أصلاً فرّعوا عنه جميع تفريعاتهم الخاصة بالإله، وجعلوا النظر فيه هو النظر الواجب على كل مكلف.

المقصود أن طريقتهم في الاستدلال على وجود الله ألجأتهم إلى مآزق لا مخلص لهم منها، واضطرتهم إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم معلومة البطلان، فالتزموا القول بحديث كل موصوف بصفة قائمة به، لأن الصفات في منطقتهم أعراض، والقول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وعلوه على عرشه، والتزم بهم^(٢) لأجلها القول بفناء الجنة والنار، والتزم أبو الهذيل العلاف القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، إلى غير ذلك من الالتزامات الباطلة التي التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة العقلية التي جعلوها أصل دينهم فأدى ذلك إلى تأويل جميع النصوص القاضية بإقرار نقيض ما التزموا.

أما ما يتعلق بتوحيد الله توحيد الربوبية فقد ذهب المتكلمون في تصورهم الوحدانية مذهباً فلسفياً أملاه عليهم مسلكهم في إثبات وجود الله، وفهمهم لتنزيهه، فجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، هي: ١- وحدة الذات: فقالوا: هو واحد في ذاته لا قسم له، وفسروا ذلك بأنه لا يجوز أن يوصف بصفة ثبوتية؛ لأن ذلك- في منطقتهم- يقتضي الكثرة في القدماء

(١) انظر: الجليلند (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل)، ص ٢١٣-٢١٤/القاهرة/المبينة العامة لشئون المطابع

الأميرية / ١٩٧٣م

(٢) انظر ترجمته ص ١٦٢

فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتي الحياة، والعلم، أو العلم والقدرة، ثم قالوا: إن صفاته عين ذاته.^(١) ٢- توحيد الصفات: وهو قولهم: واحد في صفاته لاشبيه له في صفة من صفاته، وفهموا نفي الشبيه بنفي جميع الصفات، أو الصفات الحيرية، إذ زعموا أن من أثبت صفة صار عندهم مشبهاً؛ لأنهم فهموا خطأ أن مجرد الاشتراك في الاسم يستلزم الاشتراك في الحقيقة من كل وجه.

٣- توحيد الأفعال: ويقسمون هذا النوع بأنه واحد في أفعاله لاشريك له فيها، أي لخالق معه، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هو دليل التمانع الذي قرره الجويني^(٢) على النحو التالي: «لوافترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك، وأراد أحدهما تحريك الجسم، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلا يخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية: الاحتمال الأول: تقدير حصول مراد كل منهما، وذلك محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدين.

الاحتمال الثاني: تقدير ارتفاع مراد كل منهما، وذلك محال أيضاً لامتناع خلق الجسم عن الحركة والسكون، ولوصح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلهاً لعجزه عن تنفيذ مراده. الاحتمال الثالث: تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر، وحينئذ فالذي نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره.^(٣)»

وهذا الدليل هو المذكور في أكثر كتب الكلام، مع زعم المتكلمين، أنه المذكور في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (سورة الأنبياء: ٢٢) فقالوا: هذا دليل التمانع.

(١) انظر الشهرستاني: المصدر السابق ١/ ٩٤-١١٣

(٢) هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الرحيم النيسابوري الشافعي، غرق في بحر الفلسفة والكلام، ثم من الله عليه بالتوبة والأوبة إلى ترك التأويل، ولد سنة ٤١٩ وتوفي سنة ٤٧٨ هـ له مصنفات كثيرة منها: «الشامل» و«العقيدة النظامية» وفيها توبته [سير النبلاء ١٨ / ٤٦٨-٤٧٧] وغيرها.

(٣) «الشامل في أصول الدين» ص ٣٥٢ / القاهرة ط المعارف / ١٩٧٠ م / ت: علي سامي النشار.

ودليل التمانع رغم أنه برهان على امتناع صدور العالم عن فاعلين قادرين صانعين له لكنه ليس هو الدليل المذكور في الآية، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءت لتقرير توحيد الألوهية، وتنفي الكثرة والتعدد في الألوهية، ونفى أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، ودليل التمانع إنما يستدل به على نفي التعدد في الربوبية و(١) و(٢) وفرق كبير بين مدلول الآية ومطلوب المتكلمين، ولذا ورد بلفظ «إله» ولم يقل «رب»^(١) والمتكلمون لم يتعرضوا لتوحيد الألوهية، ولم ينبه أحد منهم إلى أهميته في بحثه، مع أنه قطب رحي القرآن، وأما توحيد الربوبية الذي جعلوه قضية القضايا وأعطوه كل اهتمامهم فقد أقرّ به المشركون وكانوا يعرفون أن لهم رباً خالقاً رازقاً وهم لم ينكروا على النبي ﷺ دعوته إلى رب خالق للعالم، وإنما أنكروا عليه أن قال لهم: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [سورة الأنعام: ١٩] فقالوا: ﴿اجْعَلِ الْآلِهَةَ إِهًّا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ [سورة ص: ٥] المقصود أن نتيجة بحوث المتكلمين فيما يتعلق بإثبات وجود الله وتوحيده أدت إلى نفي ما أثبتته الله، ومن ثم إلى تأويل جميع نصوص الصفات المثبتة لما يناقض محصلات عقولهم، ولنسق هنا أمثلة تطبيقية لتأويلاتهم المبنية على تقديم العقل على النقل، ليتبين كيف أدى ذلك إلى تأويل النصوص وتعطيلها:

١- قوله ﷺ: «إِنَّ قُلُوبَ الْعِبَادِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ...» الحديث^(٢) قال الرازي: «يدل على تأويله وجوه: الأول: أنه يلزم أن يكون الله تعالى بحسب كل قلب أصبعان، أو يلزم أن يكون الله أصبعان يعدّان وهما حاصلان في بطن كل إنسان... وذلك سخيف وباطل. الثاني: أنه يلزم أن يكون أصبعاه في أجوافنا مع أنه تعالى على

(١) انظر «منهاج السنة النبوية» ٣٥٤/٩ فما بعثها، والجليل: المصدر السابق ص ٢٣٩

(٢) أخرجه مسلم ٢٠٤٥/٤ ح ٢٦٥٤، وأحمد ٩١/٦، وابن أبي عاصم في «السنة» ١٠٠/١-١٠١/١ بيروت/ المكتب الإسلامي ط ٢/ ١٤٠٥ هـ/ غفرير الألباني، والآجري في «الشرعية» ص ٣١٦/ القاهرة/ طبعة أنصار السنة/ ت: محمد حامد الفقي .

العرش عند المحسمة، وذلك أيضاً محال. الثالث: أنه يقتضي أن لا يصح منه التصرف إلا بالأصابع وهو عجز وحاجة، وذلك على الله تعالى محال. (١)

٢- قال النبي ﷺ: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له.» متفق عليه (٢) «وهذا الحديث منقول من طرق متواترة، ووجوه كثيرة، من أخبار العدول عن النبي ﷺ. (٣)» وعن مدلول الحديث يقول الإمام ابن عبد البر: «إنه من نظر إلى إسلام أبي بكر، وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد، وعبد الرحمن، وسائر المهاجرين، والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً، علم أن الله عز وجل لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة، ودلائل الرسالة، لا من قبل الحركة، ولا من باب الكل والبعض، لأن باب كان ويكون، ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً، وفي الجسم ونفيه، والتشبيه ونفيه لازماً ما أضعاه، ولو أضعاه الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم، وتقديمهم، ولا أظن في مدحهم وتعظيمهم، ولو كان ذلك من عملهم مشهوراً، ومن أخلاقهم معروفاً، لاستفاض عنهم ولشعروا به، كما شهروا بالقرآن والروايات، وقول رسول الله ﷺ: (ينزل ربنا إلى السماء الدنيا) عندهم مثل قول الله عز وجل: ﴿فلما تجلّى ربه للجبل﴾ [سورة الأعراف: ١٤٣] ومثل قوله: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [سورة الفجر: ٢٢] كلهم يقول: ينزل ويتجلّى ويحيى بلا كيف، لا يقولون: كيف جاء؟ وكيف يتجلّى؟ وكيف ينزل؟ ولا من أين جاء؟ ولا من أين تجلّى؟ ولا من أين ينزل؟ لأنه ليس كشيء من خلقه، وتعالى عن الأشياء، ولا شريك له، وفي قوله عز وجل: ﴿فلما تجلّى ربه للجبل﴾ دلالة واضحة أنه لم يكن قبل ذلك متجلياً للجبل، وفي ذلك ما يفسر

(١) «(أساس التقديس)» ص ١٣٦-١٣٧

(٢) البخاري ١/٣٥٦ ح ١١٤٥، ومسلم ١/٥٢١ ح ٧٥٨

(٣) «(التمهيد)» لابن عبد البر ١/٢٨٧

معنى حديث النزول، ومن أراد أن يقف على أقاويل العلماء في قوله عز وجل: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ فليُنظر في تفسير بقي بن مخلد، ومحمد بن جرير وليقف على ما ذكرنا من ذلك، ففيما ذكرنا كفاية، وبالله العصمة والتوفيق^(١)»

وقال الصابوني في عقيدة السلف: «ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، من غير تشبيه بنزول المخلوقين، ولا تمثيل، ولا تكيف، بل يثبتون ما أثبتته رسول الله ﷺ وينتهون فيه إليه، ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكفون علمه إلى الله، وكذلك يثبتون ما أنزله الله - عز اسمه - في كتابه من ذكر المجيء

والإتيان المذكورين في قوله - عز وجل: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠] وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ نؤمن بذلك كله على ما جاء بلا كيف، فلو شاء أن يبين لنا كيفية ذلك لفعل، فأنتهينا إلى ما أحكمه، وكفنا عن الذي يتشابه... ثم روى بسنده عن أحمد بن سعيد الرباطي قال: حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر^(٢) ذات يوم، وحضر إسحاق بن راهويه [شيخ البخاري] فسئل عن حديث النزول أصحيح هو؟ قال: نعم. فقال له بعض قواد عبد الله: يا أبا يعقوب أترعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم. قال: كيف ينزل؟ قال له إسحاق: أثبتته فوق حتى أصف لك النزول، قال الرجل: أثبتته فوق. قال إسحاق: قال الله - عز وجل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ فقال الأمير عبد الله: يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة، فقال إسحاق: أعز الله الأمير، ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم؟^(٣)»

(١) ابن عبد البر: المصدر السابق ١٥٢/٧-١٥٣

(٢) هو ابن الحسين الخزاعي بالولاء، أمير خراسان من جهة المأمون، ولد سنة ١٨٢ وتوفي بنيسابور سنة ٢٣٠هـ.

انظر (تاريخ بغداد) ٤٨٣/٩ و (الأعلام) ٩٣/٤

(٣) أبو عثمان الصابوني (عقيدة السلف) ١١١/١-١١٣ ضمن المجموعة المنيرة/ القاهرة/ إدارة الطباعة المنيرة

قال شيخنا عبد الله بن محمد الغنيمان: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها في كل زمان على الإيمان بهذا الحديث، وتلقيه بالقبول، كما أَرَادَ رسول الله ﷺ فإنه قاله علانية، وبلغه الأمة تبليغاً عاماً، لم يخص به واحداً دون الآخرين، وكان الصحابة وأتباعهم يذكرونه ويروونه، ويبلغونه تبليغاً عاماً، ولهذا ثبت في عامة كتب الإسلام، فمن أنكره أوزعهم أنه لا يجوز ذكره عند عامة الناس، أو تأوله على غير ظاهره فهو ضالٌّ سالك غير سبيل المؤمنين، ومن زعم أنه يدل على ما يجب أن ينزه الله عنه من النقص المنافي لكماله فقد أتى من فهمه الخاطي، وسوء ظنه بالله العظيم؛ فإن وصف الله تعالى بالنزول كوصفه بغيره من الصفات، مثل الاستواء، والفوقية والحيي، والرضا والغضب، وغير ذلك مما وصف تعالى به نفسه، أو وصفته به رسله، يجب أن يؤمن به كله على وتيرة واحدة إيماناً بلا تمثيل، ولا تعطيل، ولا تحريف ولا تأويل»^(١)

بعد هذا العرض الموجز لموقف السلف من أهل السنة والجماعة، ومن سلك منهجهم من نصوص الصفات عامة، ومن صفاتي النزول والحيي خاصة، نستمع الآن إلى ما يقوله عبدة العقول من أهل الفلسفة والكلام تجاه هذه النصوص، يقول الرازي -مقدمات عقله في تأويل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفجر: ٢٢]-: «إن الرب هو المربي، فلعل ملكاً عظيماً هو أعظم الملائكة كان مريباً للنبي ﷺ وكان المراد من قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾»^(٢)

انظر إلى أين تذهب العقول المريضة بأصحابها! إن هذا التأويل السخيف لو جاز عقلاً أو شرعاً لجاز أن يأتي مخرف خبيث يقرر شرعية التوجه بالعبادة إلى الملائكة والجن أو غيرهم من المخلوقين الأحياء والمقبورين مستدلاً بقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكِ وَانْحَرِي﴾ [سورة الكوثر: ٢] على أساس أن المقصود بالرب فيها إنما هو ذلك الملك الذي اخترعه الرازي

(١) الغنيمان «شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري» ٢/٣٥٥/دمنهور/مكتبة لينة/١٤٠٩هـ

(٢) «أساس التقديس» ص ١٠٨

بعقليته وعبقريته، ولن يستطيع الرازي وحزبه دفع هذا النوع من الاحتجاج لأنه جار على قواعدهم، ثم يقول الرازي-معتزلاً على حديث النزول-: «أولاً: إن كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل، وإن كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى السماء الدنيا، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش... ثانياً: أنا قد دللنا على أن العالم كرة، فإذا كان كذلك وجب القطع بأنه أبداً يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض هو الليل، وفي النصف الآخر هو النهار، فإذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا في الليل... فهذا يقتضي أن يبقى أبداً في السماء الدنيا، إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك، وبحسب انتقال الليل من جانب الأرض إلى جانب آخر، ولو جاز أن يكون الشيء المستدير في الفلك أبداً لهاً للعالم فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الفلك؟ ومعلوم أن ذلك لا يقوله عاقل.^(١)»

قبل مناقشة هذا القانون العقلي القاضي بتقديم العقل على النقل، والقاضي يجعل عقول البشر تتحكم في أفعال الله تعالى، لابد من الإشارة إلى أن هذه القوانين الكلامية المبنية في كتب هؤلاء المتكلمين لازالت إلى يومنا هذا تشكل عقبة كئوداً في طريق فهم الكتاب والسنة والعمل بهما على منهج السلف الصالح، حيث إن لهذه القوانين مدارسها وجامعاتها وحماة الذين يدافعون عنها في البحوث والمحافل، ومن يقرأ ما سطره الشيخ محمد الغزالي في كتابه الموسوم بـ «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» وما كتبه د/ يوسف القرضاوي في كتابه المسمى «كيف نتعامل مع السنة النبوية» يرالعجب العجائب من تقديم الآراء والاعتداد بها، مع إلغاء النصوص الشرعية ورفضها في صور تطبيقية

(١) (أساس التقديس) ص ١٠٩، ١١٠

مفزعة^(١)، ومن أصحاب الأقلام المسمومة الذين دعوا إلى إحياء هذا المنهج العقلاني د/ أحمد صبحي الذي يرى « حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين، وأن يتبنّى فريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل إذا تعارض مع ظاهر النص، ومن ثم حتمية ظهور التأويل بصرف النظر عما في ذلك من جرأة على قداسة النص في رأي الظاهرية وأهل السلف من النصيين.^(٢) » ويكفي هذا الرجل اعترافه بأنه لا يعتقد قداسة النص، إنما قداسته في رأي من ذكر فحسب، كما نحب أن ننبه إلى أن الرازي- وإن كان من أكثر الناس افتتاناً بهذا القانون العقلي^(٣) وتوضيحاً وتقريراً له- لم ينفرد به فقد سبقه إليه كل من الباقلاني^(٤) [ت ٤٠٣هـ] والقاضي عبد الجبار [ت ٤١٥هـ] الذي يقول: «فاعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله تعالى لاتنال إلا بحجة العقل.^(٥) » ويقول عن أخبار الآحاد: «وهنا أصل آخر، وهو أن ما هذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجب، لالمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقاً لها فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي ﷺ لم يقله؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول.^(٦) »

(١) انظر مثلاً من الأول الصفحات: ١٩، ٢٨، ٢٩، ٣٠-٣١، ٤١، ٤٩، ٥٠، ٦٦ ومن الثاني الصفحات:

٨٦، ٩٧، ١٢٩، ١٣٩

(٢) أحمد صبحي «في علم الكلام» ص ١٩١/الإسكندرية/مؤسسة الثقافة الجامعية/١٩٧٨م

(٣) أعني المنهج العقلاني في الاستدلال على معرفة الله، والتعامل مع نصوص الوحي القاضي بوجوب تقديم العقل على النقل .

(٤) انظر «التمهيد» له ص ٤١-٤٦/دار الفكر العربي/ت: محمود الحصري، ومحمد عبد الهادي .

(٥) «شرح الأصول الخمسة» ص ٨٨/القاهرة/ مكتبة وهبة ط ١/١٩٦٥م/ ت: عبد الكريم عثمان .

(٦) نفس المصدر: ص ٧٧٠

وكذلك سبقه إليه الجويني، والغزالي [ت ٥٠٥هـ] وابن العربي [ت ٥٤٣هـ]^(١)
وغيرهم من المتكلمين .

مناقشة أصل المتكلمين القاضي بتقديم العقل على النقل عند التعارض:

بادئ ذي بدء يجب أن نعلم أن المنهج العقلاني الذي سلكه المتكلمون في إثبات وجود الله، وفي توحيده بتقسيم الكائنات إلى جواهر وأعراض معتبرين ذلك هو السبيل الوحيد للمعرفة، حتى جعلوا النظر في ذلك الدليل واجباً على كل مكلف، يجب أن نعلم أنه منهج باطل من أساسه^(٢) وكل ما رتبوه عليه من لوازم توجب عندهم نفي الصفات فهي لازمة لهم، وليست بلازمة لغيرهم من أهل السنة والجماعة المثبتين لصفات رب البرية فإن أحداً من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطريقة، وجميع المؤمنين من السلف-الصحابية والتابعين- ومن نهج منهجهم قد عرفوا ربهم وآمنوا برسله، وكتبه، ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين في الاستدلال .

أما قانونهم القاضي بأنه : إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم العقل؛ لأنه لا يمكن الجمع بينهما، ولا إبطاهما، ولا تقديم النقل؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمنا عليه النقل لبطل العقل، فيلزم من بطلان الأصل بطلان الفرع، فيبطل العقل والنقل.

فإنه مبني على ثلاث مقدمات:

١- ثبوت التعارض بين العقل والنقل .

٢- انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة المذكورة .

(١) انظر (الإرشاد) ص ٣٥٨-٣٦٠ / القاهرة/ مكتبة الخانجي/ ١٣٦٩هـ والغزالي (قانون التأويل) ٢٣٨-٢٣٩ / القاهرة/ مكتبة الجندي/ ت: محمد أبو العلا، ومعه (معارج القدس) وابن عربي (قانون التأويل) ص ٦٤٦ / جدة/ دار القبلة / ١٤٠٦هـ / ت: محمد السليمان .

(٢) بل صرح ابن القيم أن الطريقة التي سلكها هؤلاء في إثبات الصانع تنفي وجوده؛ لأنها متضمنة لنفي الصفات والأفعال صريحاً، فتنتفي وجوده لزوماً. (الصواعق) ص ٩٨١

٣- بطلان الأقسام الثلاثة ليتعين ثبوت القسم الرابع، أي تقديم العقل .

وهذه المقدمات كلها متهافة لاتقوم على أساس من الشرع، ولا من العقل السليم ويتبين ذلك بالمناقشة العلمية الآتية التي استفدنا أغلبها من ردود أهل العلم الراشحين الذين اهتموا بهذا الموضوع، وقطعوا كل ذريعة حاول أولئك المبطلون التشبث بها، يقول ابن القيم: «وقد أشفى شيخ الإسلام في هذا الباب عما لامزيد عليه، وبين بطلان هذه الشبهة وكسر هذا الطاغوت في كتابه الكبير، ونحن نشير إلى كلمات يسيرة هي قطرة من بحر» (١) قلت: ونحن نغترف من بحرهما قطرات (٢)، ونستخرج من قاموسهما لآلى تنصرف في سبكها وصياغتها، ونضيف إليها ما من الله به من ردود تدحض هذه الشبهة، وترد أصحابها على أعقابهم خاسرين، وذلك من وجوه :

الوجه الأول: أن هذا التقسيم باطل من أصله، والتقسيم الصحيح أن يقال: إذا تعارض دليلان سمعيان أو عقليان، أو سمعي وعقلي، فلا يخلو الأمر إما أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، وعلى هذا الأساس يجري الحكم لأحدهما أو عليه، فيقال: أما القطعيان فلا يمكن تعارضهما؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعاً، فلو تعارضا لزم الجمع بين نقيضين، وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً تعين تقديم القطعي سواء كان عقلياً أو سمعياً، نظراً لقطعية دلالة لالكونه عقلياً أو سمعياً، وإن كانا ظنيين صرنا إلى الترجيح، ووجب تقديم الراجح سمعياً كان أو عقلياً، وعلى هذا فقولهم: إذا تعارض العقل والنقل، فإما أن يريدوا القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض بينهما، وإما أن يريدوا به الظنيين، فالتقديم للراجح، وإما أن يريدوا ما يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فالقطعي هو المقدم، فإن قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لأنه قطعي لالأنه عقلي، فعلم بهذا أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ.

(١) «الصواعق» ٧٩٦-٧٩٧، وقصد بالكتاب الكبير «درء تعارض العقل والنقل».

(٢) انظر «درء التعارض» ٧٩٧-١٥٧٤ حيث رد هذا القانون في أكثر من ٢٤٠ وجهاً.

فادح، وأن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ، وأن جعل سبب التأخير والاطراح كون النقل نقلياً خطأ^(١).

الوجه الثاني: قولهم العقل أصل النقل ممنوع؛ فإن ما هو ثابت في نفس الأمر ليس موقوفاً على علمنا به، فعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في نفس الأمر، فما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، وسواء صدقه الناس أو لم يصدقوه، كما أن رسول الله ﷺ حق، وإن كذبه من كذبه، ووجود الرب تعالى وثبت أسمائه وصفاته حق، وإن جهله من جهله أو حجده من حجده، وعلى هذا فليس القدح في العقل قدحاً في الحقائق الثابتة بالسمع، وهذا واضح إن شاء الله.

الوجه الثالث: أن العقل الصريح السليم لا يعارض النقل الصحيح^(٢):

إذا كان الدليل السمعي ثابتاً في نفسه، ظاهر الدلالة بنفسه على المراد، لم يكن ما عارضه من العقليات إلا خيالات فاسدة، وأوهاماً كاسدة، ومقدمات كاذبة، إذا تأملها العاقل حق التأمل وجدها مخالفة لصريح المعقول، وهذا - كما يقول العلامة ابن القيم - ثابت في كل دليل عقلي خالف دليلاً سمعياً صحيح الدلالة، وعليه إذا عارض هذا المسمّى دليلاً عقلياً السمع وجب اطراحه لفساده وبطلانه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من أسباب ضلال كثير من الناس أنهم ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول ﷺ وليس الأمر كذلك بل كل ما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول ﷺ إلا ما يوافقه ويصدق»^(٣).

(١) انظر «الصواعق» ٧٩٧-٧٩٨، وهذا الوجه يقضي على مقدمتهم الثانية، والثالثة معاً.

(٢) لأجل توضيح هذه القاعدة العظيمة ألف شيخ الإسلام سفره العظيم «درء تعارض العقل والنقل» وهي تقضي على مقدمتهم الأولى.

(٣) «الرد على المنطقيين» ص ٢٦٠/لاهور/إدارة ترجمان السنة ط ١٣٩٦هـ/ت: عبد الصمد شرف الدين.

وقال ابن القيم: «إن ما علم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع ألته، ولا يأتي بخلافه، ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء فيه من المسائل الكبار وجد ما خالفت النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها.»^(١)

وقد يقال: إن المعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يفهم بظاهر اللفظ، وليست ثابتة بين العقل وبين ما أخبر به الرسول ﷺ.

والجواب: أن هذا الكلام يغير صورة المسألة فتصير هكذا: إذا تعارض الدليل العقلي وما ليس بدليل صحيح وجب تقديم العقلي، وهذا كلام لإفادة فيه، ولا حاصل له، وكل عاقل يعلم أن الدليل لا يترك لما ليس بدليل، وقد قدمنا في التمهيد أن كلام المبلغ الأمين يستحيل أن يكون ظاهراً في غير المراد ويتركه من غير بيان، فإن أمانة التبليغ تنافي ذلك.

الوجه الرابع: أنه لو قدر وقوع تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع للعقل وذلك لأمر: ١- أن العقل قد صدق الشرع ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، ومعلوم أن الشرع لم يصدق العقل في كل ما أقره أو أخبر به.^(٢)

٢- أن العقل دلّ على صدق الرسول ﷺ فيما أخبر، وعلى وجوب طاعته فيما أمر.

٣- أن العقل يغلط كما يغلط الحسن، بل وأكثر، فإذا كان حكم الحسن من أقوى الأحكام ويعتريه الغلط، فما ظنك بالعقل؟

٤- أن العقل له حدود يقف عندها ولا يستطيع أن يتجاوزها، خصوصاً فيما يتعلق بالله وصفاته، وما أخبر به من أمور الغيب، وأما الشرع فلا يقارن بالعقل في هذا المجال، بل ولا في غيره، قال ابن القيم: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين، جمع بين النقيضين، وإبطاهما معاً إبطال للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلّ على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ فلو أبطلنا النقل لكننا

(١) ((الصواعق)) ٨٢٩

(٢) انظر ((درء تعارض العقل والنقل)) ٨٩/١-٩٠

قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا بطلت دلالته لم يصح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدليل.^(١)»

الوجه الخامس: أن العقل مع الوحي كالعامي مع المفتي العالم، بل ودون ذلك بمراتب كثيرة، فإن المقلد يمكن أن يصير عالماً، ولا يمكن للمفتي أن يصير نبياً ورسولاً.

فلو دل مقلد مقلداً آخر على مفت عالم فأفتاه، ثم اختلف المفتي والدال فإن الواجب الختم على المستفتي بقول قول المفتي دون المقلد الذي دله عليه وعرفه به، فلو قال له الدال: الصواب معي دون المفتي؛ لأنني أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدّمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفت، فيلزم القدح في فرعه، لقال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفت، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك وموافقتي لك في هذا العلم المعين - وهو كونه مفتياً - لا يستلزم موافقتك في كل مسألة؛ لأن إصابتك الحق في إدراك أنه مفت لا يستلزم إصابتك الحق في كل شيء، بل يجب عليك تقليده كما يجب عليّ بشهادتك أنت، هذا مع العلم بأن المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول معصوم في خبره عن الله ولا يجوز عليه الخطأ.^(٢)

وهذا من أحسن الأمثلة المضروبة للنقل مع العقل، ويقضي على أصلهم الذي يقرر أن العقل أصل، والشرع فرع فيجب تقديم العقل .

الوجه السادس: أن تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع؛ لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردلة إذا قورنت ببجل، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحاً في شهادة العقل، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، قال العلامة ابن الوزير اليماني: «فإن قيل: تقديم العقل على

(١) «الصواعق» ص ٨٥٣-٨٥٤

(٢) انظر «درء التعارض» ١/١٣٨-١٣٩، و«الصواعق» ٨٠٨، و«شرح العقيدة الطحاوية» ص ٢١٩/

بيروت/ المكتب الإسلامي ط ٥/ مع تخريج الألباني .

السمع أولى عند التعارض؛ لأن السمع علم بالعقل فهو أصله، ولو بطل العقل بطل السمع والعقل معاً، وهذه من قواعد المتكلمين، قلنا: قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع، فتعارضها تقدير محال؛ فإنه لو بطل السمع أيضاً بعد أن دل العقل على صحته لبطل معاً أيضاً؛ لأن العقل قد كان حكماً بصحة السمع وأنه لا ييطل، فحين بطل السمع علمنا ببطلانه بطلان الأحكام العقلية. ^(١)»

الوجه السابع: أن الحكم للعقل بالتقديم المطلق ممتنع متناقض؛ لأن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه عمرو، كما أن الإنسان قد يعقل شيئاً ما في وقت، ويجهله في وقت آخر، فأكثر العقلاء -مثلاً- يعلمون أن كون العالم عالماً بلا علم، وحيّاً بلا حياة، ومريداً بلا إرادة، وسميعاً بصيراً بلا سمع ولا بصر محال بضرورة العقل، بينما يقول بعض المتكلمين: إن ذلك هو الواجب في حق الله تعالى مستدلين على ذلك بالعقل، وبهذا تعلم أن الرد إلى العقول عند النزاع لا يزيد المختلفين إلا اختلافاً واضطراباً، وشكاً وارتياباً وعلى هذا لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف إلا بكتاب منزل من السماء يرجع الجميع إلى حكمه وإلا فكل واحد من أرباب المعقولات يقول: عقلي أولى بالثقة به من عقل من ينازعني. ^(٢)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلو قيل بتقديم العقل على الشرع وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفة، ولا اتفاق للناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول صادق، وهذه صفة لازمة لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى

(١) «إثبات الحق» ص ١١٧-١١٩ وأشار إلى أن من ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزرکشي .

(٢) انظر «الصواعق» ٨٢٦

الكتاب والسنة كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء: ٥٨] فأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع وهذا هو الواجب؛ إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدتهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً وشكاً وارتياباً.^(١) «

ومما يؤكد عدم انضباط نتائج العقول خاصة في البحوث المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته ذلك التعارض العجيب الذي نجده عند أهل المدرسة الواحدة من مدارس الكلام، انظر إلى قول الرازي- وهو ينتقد الغزالي-: «من الأصحاب من قال: السميع البصير أكمل ممن ليس بسميع، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى، وهو محال، وهذا ضعيف؛ لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى.»^(٢)

وبهذا يتبين خطورة الاعتماد على العقل المجرد في إثبات الصفات، حيث يفتح باباً للإلزامات واسعة، بينما الواقف مع النص لا يمكن إلزامه بشيء من ذلك والله الحمد والمنة.

الوجه الثامن: أن منهج تقديم العقل على الوحي مخالف لمنهج سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن تبعهم في كل زمان ومكان، بل هو مخالف لمنهج جميع الفرق الإسلامية إلا فرقة المتكلمين، ومنهج هذا سبيله أولى بالسقوط والبطلان، يقول شيخ الإسلام: «فأما معارضة القرآن بمعقول أوقياس فهذا لم يكن يستحلّه أحد من السلف، وإنما ابتدع ذلك لما ظهرت الجهمية، والمعتزلة، ونحوهم، ممن بنوا أصول دينهم على ما

(١) «درء تعارض العقل والنقل» ١٤٦/١-١٤٧

(٢) «محصل أفكار للتقدمين» ص ١٢٤

سموه معقولاً، وردوا القرآن إليه، وقالوا: إذا تعارض العقل والشرع إما أن يفوز أو يتأول
فهؤلاء من أعظم المجادلين في آيات الله بغير سلطان آتامهم. ^(١)»

ويقول ابن القيم: «وأنت إذا تأملت أصول الفرق الإسلامية كلها وجدتها متفقة
على تقديم الوحي على العقل، ولم يؤسسوا مقالاتهم على ما أسسها عليه هؤلاء- يعني
المتكلمين- من تقديم آرائهم وعقولهم على نصوص الوحي، فإن هذا أساس طريقة أعداء
الرسول فهم متفقون على هذا الأصل. ^(٢)»

ويقول ابن أبي العز: «ولاشك أن مشائخ المعتزلة وغيرهم من أهل البدع معترفون
بأن اعتقادهم في التوحيد والصفات والقدر لم يتلقوه لآعن كتاب ولا سنة، ولا عن أئمة
الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما يزعمون أن عقولهم دلهم عليه. ^(٣)»

ولاريب أن عقيدة لم يأخذها صاحبها لآمن الكتاب ولا من السنة، ولا من فهم
أئمة الصحابة والتابعين لاريب أنها عقيدة إبليسية مستقاة من منهج إبليسي، ليست
بأفضل من عقيدة أبي جهل وأضرابه كما قال الحافظ الذهبي: «وإذا رأيت المتكلم المبتدع
يقول دعنا من الكتاب وأحاديث الآحاد، وهات العقل فاعلم أنه أبوجهل. ^(٤)»

الوجه التاسع: أن من نتائج هذا القانون أن لا يستفاد من الرسول شيئاً؛ لأن اعتقاد
بطلان ظاهر خير من أخبار الرسول ﷺ يوجب ألا يوثق بشيء من أخباره، «ولهذا آل
الأمر بمن سلك هذه الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من الرسول شيئاً من الأمنور الخيرية
المتعلقة بصفات الله سبحانه وأفعاله، بل وباليوم الآخر عند بعضهم لاعتقادهم أن هذه
الأخبار على ثلاثة أقسام: نوع يجب رده وتكذيبه، ونوع يجب تأويله وإخراجه عن

(١) «الاستقامة» ٢٣/١

(٢) «الصواعق» ٨٢١

(٣) «شرح العقيدة الطحاوية» ص ١٨٩.

(٤) «سير أعلام النبلاء» ٤٧٢/٤

حقيقته، ونوع يقر. ^(١)» وعلى هذا يكون لازم قولهم بوجوب رجوع كل عاقل إلى ما يراه عقله صحيحاً أن لاتكون هناك طاعة لله ولرسوله بل للعقول، فتكون وظيفة الرسل والكتب ضرباً من العبث .

الوجه العاشر: أنه لا إيمان إلا بالتسليم للوحي: قال تعالى: ﴿فَلا وِرْكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلُمُوا تَسْلِيماً﴾ [سورة النساء : ٦٥] فأقسم سبحانه وتعالى أنه لا إيمان إلا بتحكيم رسوله في جميع ما شجر بيننا، وتتنوع صدورنا بحكمه ولا يبقى فيها حرج، ونسلم لحكمه تسليماً مطلقاً، فلا نعارضه بعقل ولا رأي ولا هوى ولا غيره، وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة الشورى : ١٠] قال ابن القيم: « وهذا نص صريح في أن حكم جميع ما تنازعنا فيه مردود إلى الله وحده، وهو الحاكم فيه على لسان رسوله، فلو قدم حكم العقل على حكمه لم يكن هو الحاكم بوجهه وكتابه. ^(٢)»

وعلى هذا يلزم العقلانيين الذين يرون تقديم العقل على النقل أن يسلموا بالقوانين الوضعية التي وضعها البشر بعقولهم، وهي -لاريب- تعارض الشريعة الإسلامية في الغالب، فإن فعلوا ذلك لحقوا بالعلمانيين الفسقة، وإلا تناقضوا أقبح التناقض وخالفوا قانونهم، معترفين بفعلهم يبطلانه وتهافتة .

الوجه الحادي عشر: أن كل نص خالف العقل الصريح فهو مكذوب، فلم يجئ في القرآن ولا في السنة حرف واحد يخالف العقل الصريح، ويمكن التمثيل للنصوص المخالفة للعقل الصريح بحديث: « إن الله لما أراد أن يخلق نفسه خلق خيلاً فأجراها

(١) « الصواعق » ٨٠٣

(٢) « الصواعق » ٨٢٨

ففرقت فخلق نفسه من ذلك العرق.» وهذا حديث موضوع^(١)، باطل سنداً ومتناً، لا يقول مثله عاقل فضلاً عن المعصوم، وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك مجال للقول بتقديم العقل عند تعارضه مع النصوص؛ إذ لا يتعارض مع النصوص الثابتة الصريحة، فالتعارض نتيجة خلل إما في العقل أو في الرواية.

الوجه الثاني عشر: أن أصحاب هذا المنهج العقلاني هم أبعد الناس عن معرفة الحق في التوحيد والصفات والقدر، وأكثر الناس شكاً وحيرة واضطراباً، قال ابن القيم: «وحدثني شيخ الإسلام قال: حكى لي بعض الأذكياء وكان قد قرأ على أفضل أهل زمانه في الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموي^(٢) أنه قال له الشيخ: اضطلع على فراشي، وأضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي شيء، ولهذا ذهب طائفة من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة، ومعناه: أنها قد تكافأت وتعارضت فلم يعرف الحق من الباطل، وصدقوا وكذبوا.»^(٣)

يعني صدقوا في قوهم: أنهم لم يعرفوا الحق، وكذبوا في قوهم بتكافؤ الأدلة، ويؤكد هذا اعترافات كبار المتكلمين، وتوبة بعضهم وتحسرهم من الأعمار التي ضاعت في طلب الكلام، ومن ذلك: قول الغزالي: «فأما الكلام المحرر على رسم المتكلمين، فإنه يشعر نفوس المستمعين بأن فيه صنعة جدل يعجز عنه العامي، لالكونه حقاً في نفسه، وربما

(١) أخرجه ابن عدي [الكامل ٢٩١/٦] وابن الجوزي [الموضوعات ١٠٥/١] ويوجد في عايشة كتب الموضوعات، والتمهم بوضعه فرمعه بن شعاع الثلجي، قال ابن عدي: «كان يضع أحاديث في التشبيه ينسبها إلى أصحاب الحديث ليثبهم به.» وقال ابن الجوزي: «هذا حديث لا يشك في وضعه، وما وضع هذا مسلم، وإنه لمن أركه الموضوعات وأبردها، إذ هو مستحيل؛ لأن الخالق لا يخلق نفسه.» ثم قال ١٠٦/١: «فكل حديث رأيته يخالف العقول، أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع.» وانظر «الميزان» ٥٧٩/٣

(٢) هو محمد بن سالم بن نصر الحموي، عالم بالمنطق والهندسة، توفي سنة ٦٩٧هـ بحماة، من مصنفاته: «شرح ما استغل من كتاب الجمل في المنطق» انظر «شذرات الذهب» ٥/٣٨٨ و«الأعلام» ١٣٣/٦

(٣) «الصواعق» ٨٤٢ وكلام شيخ الإسلام المذكور في «درء التعارض» ٣/٢٦٣-٢٦٤

يكون ذلك سبباً لرسوخ العناد في قلبه، ولذلك لا ترى مجلس مناظرة للمتكلمين، ولا للفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من الاعتزال-أو من بدعة- إلى غيره، ومن مذهب الشافعي، إلى مذهب أبي حنيفة ولا على العكس... بل الإيمان المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جداً مشرف على الزوال بكل شبهة.^(١)»

هذا اعتراف صريح من أحد فحول الكلام بأن المنهج العقلي لا يؤدي إلى معرفة الله المعرفة الحقة، رغم أن الغزالي اعترف بأن بضاعته في الحديث النبوي مزجاة^(٢) أي قليلة. ومن اعترافاتهم: قول الخونجي^(٣) -الذي وصفه شيخ الإسلام بأنه فاضل زمانه في المنطق- قوله قبل موته: «أموت وما عرفت شيئاً إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى المؤثر، ثم قال: الافتقار وصف سلمي، فأنا أموت وما عرفت شيئاً.^(٤)»

ومنها قول الرازي- وهو من أكبر خصوم أهل السنة^(٥) في آخر عمره-: «لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها نشفي غليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [سورة طه: ٥] ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [سورة فاطر: ١٠]

(١) «فبصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» ص ٢٠٣-٢٠٤/القاهرة/دار إحياء الكتب العربية/١٣٨١هـ/ت: د/سليمان دنيا .

(٢) انظر «قانون التأويل» للغزالي ص ٢٤٦

(٣) هو محمد بن تامار بن عبد الملك، أحد علماء الطب والمنطق، وله فيهما تصانيف، توفي سنة ٦٤٦هـ انظر (سير النبلاء) ٢٢٣/٢٢٨ و«طبقات الشافعية» للسبكي ٨/١٠٥-١٠٦ و«شذرات الذهب» ٢٣٦/٥

(٤) «الرد على المنطقيين» ص ٢٤٨، ١١٤-٢٤٩

(٥) وصفه به شيخنا الغنيان: المصدر السابق ٨٩/١ وهو كذلك .

واقراً في النفي: «ليس كمثله شيء» [سورة الشورى: ١١] «ولا يحيطون به

علماء» [سورة طه: ١١٠] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي. ^(١)

وكان الخسرو شافعي ^(٢) -من أعيان أصحاب الرازي- يقول: «ما عثرنا إلا على هذه الكليات» وكان قد وقع في حيرة وشك حتى كان يقول: «والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد» ^(٣)

قلت: هذا جزاء من أعرض عن الكتاب والسنة، وآثار السلف وأقبل على الكلام والفلسفة والمنطق، ومن ذلك قول أبي المعالي الجويني عند الموت: «لقد خضت البحر الخضم، وغليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وهأنا أموت على عقيدة أمي، وروى علي عقيدة عجائز نيسابور» ولهذا يقول مثل هؤلاء: عليكم بدين العجائز. قال شيخ الإسلام: «فإن تلك العقيدة الفطرية التي للعجائز خير من هذه الأباطيل التي هي من شعب الكفر والنفاق، وهم يجعلونها من باب التحقيق والتدقيق» ^(٤)

(١) «الرد على المنطقيين» ص ٣٢١، والنص في كتابه «أقسام الذات» الذي ألفه في آخر عمره كما في «اجتماع الجيوش الإسلامية» ص ٢٧٤/دار الكتاب العربي/١٤٠٨هـ/ ت: فواز زمزلي .

(٢) كذا في «الرد على المنطقيين» وهو الخسرو شاهي عبد الحميد بن عيسى بن عموية، أحد علماء الكلام، وخسرو شاهي نسبة إلى خسرو شاه من قرى تبريز، توفي سنة ٦٥٢هـ، انظر: «طبقات الشافعية» لابن السبكي ١٦١/٨-١٦٢ و«شذرات الذهب» ٢٥٥/٥

(٣) «الرد على المنطقيين» ص ٣٢٧

(٤) انظر نص الجويني وكلام شيخ الإسلام في «نقض تأسيس الجهمية» ١٢٢/١/مكة المكرمة/ مطبعة الحكومة/ ١٣٩١هـ / تصحيح: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم .

« ومات الغزالي وهو مشغول بالبخاري ومسلم، والمنطق الذي كان يقول فيه ما

يقول ما حصلَّ له مقصوده، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة. ^(١) »

ويحسن هنا أن أورد عبارة مشابهة لعبارات أولئك الفحول من المتكلمين الماضين، لأحد فحول الفلسفة والكلام المعاصرين، ألا وهو الدكتور سليمان دنيا- الذي أفنى عمره في تحقيق كتب الفلسفة والكلام، وإخراجها، حتى نال درجة الأستاذية في الفلسفة والكلام بكلية أصول الدين بالأزهر، حيث يندب حظه في الحديث الشريف وعلومه، فيقول-معلقاً على حديث ذكره الغزالي-: « رجعت إلى ما تحت يدي من مراجع الحديث -وهي قليلة لعدم اشتغالي بهذا الفن الذي أعتبر عدم التوفيق للاشتغال به حرماناً من خير كثير، وأسأل الله أن يصرف عني الصوارف المبعدة عنه، وأن يوفق لي من أساتذته من يأخذ بيدي فيه- فلم أجد. ^(٢) »

ويقول في مقدمة كتبها سنة ١٤٠٥ هـ: « إنني إن نظرت إلى ما مضى من عمري، وجددتني قد غرقت في خضم الحياة، ولم أنتبه لإدراك حقيقة المصير الذي أنا صائر إليه، فلم أعد نفسي له، ولم آخذ له أهبتة، وإن نظرت إلى حاضري وجددتني أعجز من أن أنهض بعبء الحاضر فضلاً عن أن أتدارك معه تقصير الماضي. ^(٣) »

أقول: إن على المسلم الناصح لنفسه أن يتعد عن الكلام والخوض في كل ما لا يعود عليه بالنفع في آخرته، وأن يجتهد في تصحيح عقيدته بالأخذ بها إلا من الكتاب العزيز، والسنة المطهرة على فهم السلف الصالح، وأن يسلك منهجهم في العبادة والسلوك،

(١) (الرد على المنطقيين) ص ١٩٨ و(الصواعق) ٨٤٢، ولعل المقولة المشار إليها هي قوله-واصفاً المقدمة المنطقية التي صدر بها كتابه المستصفى-: (هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا تلة له بعلومه أصلاً.) (المستصفى) ١٠/١

(٢) التعليق على (فصل التفرقة) للغزالي ص ١٩٣ الهامش .

(٣) مقدمة (قانون التأويل) لابن العربي ص ١٠

وفي كل صغيرة وكبيرة من تصرفاته، وأي مخالفة لهذا الخط المستقيم فإن مصير صاحبها إلى الندم، والشاهد ما ذكرنا، والله تعالى المستعان .

الوجه الثالث عشر : أن الذين ركبوا عقولهم فزعموا أن العقل يجب تقديره على النقل عند التعارض حتى في باب الأسماء والصفات إنما أتوا من جهلهم وعدم تفريقهم بين ما يحيله العقل وما لا يدركه؛ لأن للعقل مجاله الذي إذا اشتغل في إطاره أفاد وأنتج الخير لصاحبه، ومتى وقع الخروج به عن ذلك الإطار أخفق وكان وبالاً على صاحبه ، قال العلامة ابن خلدون: « واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لاعلى أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود. ^(١) »

الوجه الرابع عشر : قال تعالى : ﴿ وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً ﴾ * الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام .. الآية ﴿ [سورة الفرقان : ٥٩] وقال تعالى : ﴿ ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى ﴾ [سورة الروم : ٨] وقال تعالى : ﴿ إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض .. الآية ﴾ [سورة التوبة : ٣٦] في هذه الآيات وأمثالها بيان واضح لاختفاء فيه أن هذا الكون - بسماواته وأراضيه وكل ما فيه من أجرام سماوية وأراضية - مخلوق خلقه الله في الوقت الذي شاءه أن يخلقه، وقال

(١) ابن خلدون: المصدر السابق ٥٥٩/١ وانظر ((الصواعق)) ٤٥٩

تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص : ٨٨] وفي هذه الآية إخبار من الله تعالى بأن هذا الكون بكل ما فيه آتِل إلى الزوال، أي أن للكون بداية ونهاية، وأن الله الذي خلقه هو الذي ينهيه بمشيئته وقدرته سبحانه وتعالى .

وإذا نظرنا من جانب آخر ألفيناً جواهر الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين يقولون بقديم العالم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، مستدلّين بمقدمات عقلية وضعوها، وقرروها، فقالوا: لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً^(١). ويقولون كذلك بأبدية العالم، قال الغزالي: «فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لانهاية لآخره، ولا يتصور فساده، ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك»^(٢).

فهنا ندعوا أصحاب القانون العقلي للتأمل والإجابة فنقول لهم: هذه نصوص القرآن الكريم، وهذه مقررات عقول هؤلاء الفحول الكبار من العقلانيين الذين لا يشك في سعة عقولهم إلا المخبول متعارضة متناقضة غاية التناقض، فما موقفكم منها؟ فإن طبقتم قانونكم القاضي بتقديم العقل على النقل انكشف أمركم ولحقتم بهؤلاء الدهريين^(٣) وخرجتم من دائرة الإسلام، وإن قدمتم النقل على العقل رجعتم عن قانونكم واعترفتم بفشله وتهافته، وإن قلتم إن عقولكم تخالف عقول هؤلاء الفلاسفة وتتفق هنا مع ما تقرر في السمع، كان ذلك اعترافاً منكم بعدم انضباط العقول كما قررناه في الوجه السابع، وليس لكم وراء هذه الخيارات الثلاثة إلا السكوت الذي يلجأ إليه كل عاجز

(١) انظر الغزالي (تهافت الفلاسفة) ص ٨٨، ٨٩/دار المعارف ط ٦/ ت: سليمان دنيا .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٤

(٣) جماعة من الفلاسفة ينفون الربوبية، ويقولون بقديم الدهر، ويستندون إليه الحوادث، فقالوا- كما جاء في القرآن -: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَغَيَابُهَا مَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [سورة الجاثية: ٢٤] وبالتالي ينكرون الرسالة والمعاد، وواضح أن الفكر المادي الإلحادي مبني على أصول هؤلاء . انظر (الفصل) لابن حزم ٤٧/١-٥٥ والسكسكي (الرهان في معرفة عقائد أهل الأديان) ص ٥٢/دار التراث العربي/ ت: خليل الحاج.

جاهل مفحم ﴿ فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ﴾ [سورة الأنعام: ٤٥]

هذا ما تيسر ذكره في مناقشة هذا الأصل راجياً من الله تعالى أن يجعل فيه ما يثبت الحق على الحق، ويردّ المبطل الشارد عن الجادة إلى حظيرة الحق والهدى .

أما ما دندن به الرازي حول أحاديث الصفات كحديث النزول فلمناقشته موضع آخر عند الرد على الجهمية، إلا أننا - في هذه العجالة - نذكر أمرين هامين هنا :

الأول: أن الرازي وغيره من المعطلة لم يفهموا من صفات الخالق إلا ما تصوّروه من صفات المخلوقين، وقاسوا الغائب على الشاهد فغلطوا ووقعوا في نوع من التشبيه قبيح.

الثاني: أن كلام الرازي حول أحاديث الصفات يناقض تماماً ما قرره في كتاب آخر حيث عقد فصلاً عنوانه: «مسألة في بيان أن العقل لا يحال له في أن يحكم في أفعال الله بالتحسين والتقبيح»^(١) ردّ فيه على المعتزلة، وكل ما قاله هناك رد على نفسه وعلى غيره ممن هو على منهج المتكلمين في الصفات، ولاريب أن مثل هذا التناقض يدل على التهاوت الفكري، وعدم وضوح الرؤية، والمنهج .

(١) «معالم أصول الدين» ص ٨٧ / القاهرة / مكتبة الكليات الأزهرية / ت: طه عبد الرؤوف .

المبحث الثاني

القول بالمجاز في نصوص الشرع

إن من البلاوي التي ابتليت بها أمة الإسلام بعد انقضاء قرن الصحابة والتابعين بلية القول بوقوع المجاز في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، واعتباره أصلاً من الأصول المعتمدة في التأويل، ذلك لما يحتوي عليه هذا الأصل من محاولة للقضاء على قداسة النص الشرعي، وإبطال دلالاته، وفتح الباب أمام أهل الأهواء والبدع لينسبوا إلى الشريعة الإسلامية ما شاءوا .

وفي هذا المبحث نتصدى لهذا المجاز ماهو ؟ وكيف نشأ ؟ ومن قال به ؟ وما صلته بالتأويل ؟ وما مقصد مخترعه ؟ وأين تطبيقاته في كتب المجازين ؟ وما هو الحق في هذا الباب ؟ وكيف نرد على المخالفين ؟ والله تعالى المستعان وعليه التكلان .

أولاً : تعريف الحقيقة والمجاز :

قال أبو الفتح ابن جني [ت ٣٩٢هـ] : « الحقيقة : ما أقرّ في الاستعمال على وضعه في اللغة، والمجاز : ما كان بضدّ ذلك. ^(١) » وقال عبد القاهر الجرجاني [ت ٤٧١هـ] : « كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع... وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره فهي حقيقة.. وأما المجاز : فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول. ^(٢) » وقال الرازي : « أما الحقيقة : فهي فعيلة من الحق... وهو في اللغة : الثابت... وحده : أن الحقيقة : ما أريد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به... وأما المجاز : فهو مفعّل من الجواز الذي هو التعدي، في قولهم : حزت موضع كذا... »

(١) ابن جني « الخصائص » ٤٤٢/٢ بيروت / دار الكتاب العربي ط ١٣٧١/٢هـ / ت : محمد علي النجار .

(٢) الجرجاني « أسرار البلاغة » ص ٣٥٠، ٣٥١ وانظر ٣٩٥ / جدة / دار المدني ط ١٤١٢/١هـ / ت : محمود محمد شاكر

وهو ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع
التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول.^(١)»

وقالوا: «الحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء... والمجاز: اللفظ المستعمل
بوضع ثانٍ لعلاقة.^(٢)» وقالوا أيضاً: «المعنى إن استعمل فيما وضع له فاللفظ حقيقة، وإن
استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز.^(٣)» وقالوا: «الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع
له، والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما وتسمى العلاقة.^(٤)» إلى
غير ذلك من التعريفات المدونة في كتب الأصول والبلاغة والردود.^(٥)

وبالنظر في هذه التعريفات نلاحظ مايلي :

- ١- إن هؤلاء المتكلمين اتفقوا على تقسيم الألفاظ إلى الحقيقة والمجاز .
- ٢- اتفقوا على أن ما سموه الحقيقة سابق على ما سموه المجاز، فالأول أصل باق على
وضعه، والثاني منقول عن الوضع إلى استعمال جديد .
- ٣- نصوا على ضرورة بقاء العلاقة بين الوضع الأصلي، وبين الفرع المنقول،
ويسمونها أيضاً المناسبة، والملاحظة ونحوها .
- ٤- يفهم من هذا أن كل مجاز لابد له من حقيقة ولاعكس، وقد نصوا على
ذلك في كتبهم، ويعني ذلك أن الحقيقة أكثر من المجاز .

(١) «المحصل في علم الأصول» ٣٩٥/١-٣٩٧/الرياض/جامعة الإمام ط ١٣٩٩هـ/ت: طه العلواني .
(٢) السبكي «جمع الجوامع» ٣٠٠/١-٣٠٤/القاهرة/ مطبعة الحلبي ط ١٣٥٦هـ مع شرح المحلي وحاشية البنانى
(٣) صدر الشريعة «تنقيح الأصول» ٦٩/١-٦٩/القاهرة/مطبعة الحلبي/ ومعه شرح الفتازاني المعروف بـ «التلويح»
(٤) الأسنوي «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» ص ١٨٥/بيروت/مؤسسة الرسالة/ ١٤٠٠هـ/ت: هينو
(٥) انظر في ذلك: «مختصر الصواعق» لابن الموصلي ٢/٢٣٣ و«منع حواجز المجاز- المقدمة» ص ٦/القاهرة/ مكتبة
السنة ط ١٤١٤هـ/ت: أبي حفص ، والجليلند المصدر السابق ص ٣٦٢، ولطفي عبد البديع «فلسفة المجاز»
ص ١١٩، جدة/دار البلاط/ ١٤٠٦هـ ، ومصطفى الصياصنة «ملائح المجاز» ص ٣٩/دار المعراج/ ١٤١٢هـ

ثانياً: نشأة المجاز وتطوره :

مراجعة المصادر الإسلامية من كتب التفسير والأصول والبلاغة وغيرها يظهر أن ليس هناك من سبق أبا عبيدة معمر بن المثنى ت ٢١٠هـ إلى إطلاق كلمة «مجاز» وهذا موضع اتفاق بين الباحثين،^(١) حيث سمي كتابه «مجاز القرآن» وأكثر من استخدام هذا اللفظ في ذلك الكتاب، إلا أن أبا عبيدة لم يستخدم المجاز بمعناه المعروف لاحقاً، بل قصد معناه اللغوي لاغير، حيث يورده بمعنى ما يجوز في اللغة، أو بمعنى التفسير، وقد تنبه لهذا كثير من العلماء، والباحثين^(٢)، يقول محقق كتاب «مجاز القرآن»: «ومهما كان الأمر فإن أبا عبيدة يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات: "مجازة كذا" و"تفسيره كذا" و"معناه كذا" و"تأويله كذا" على أن معانيها واحدة أو تكاد، ومعنى هذا كله أن كلمة "مجاز" عنده عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعم بطبيعة الحال من المعنى الذي حدده علماء البلاغة لكلمة "مجاز" فيما بعد.^(٣)»

ونظرة سريعة في مضمون ذلك الكتاب كافية لتأكيد هذا الأمر، يقول- عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِن عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [سورة القيامة: ١٧]-: «مجازة: تأليفه بعضه إلى بعض، ثم قال: ﴿فَإِذَا قُرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [سورة القيامة: ١٨] مجازة: فإذا أَلَفْنَا مِنْهُ شَيْئاً فُضِّمْنَا إِلَيْكَ فَخَذَبْهُ، وَاَعْمَلْ بِهِ وَضَمَّهُ إِلَيْكَ.^(٤)» وعند قوله تعالى :

(١) انظر ابن تيمية «الإيمان الكبير» ضمن مجموع الفتاوى ٨٨/٧ و«مختصر الصواعق» ٢٣٢/٢

(٢) انظر: ابن تيمية «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٤٥٢/٢ ومقدمة «تلخيص البيان في مجازات القرآن» محمد عبد الغني ص ٥ حيث يقول: «...ولكن لفظة المجاز عنده تساوي طريق الجواز إلى فهم اللفظة القرآنية، فهو أقرب إلى تفسير غريب القرآن...»، وشوقي ضيف «البلاغة تطوّر وتاريخ» ص ٢٩/القاهرة ط ٢، والجليلند: المصدر السابق ص ٣٦١.

(٣) مقدمة «مجاز القرآن» محمد فؤاد سزكين ص ١٨-١٩

(٤) أبو عبيدة «مجاز القرآن» ١/١ القاهرة/مكتبة الخانجي ط ١/١٩٥٤م/ ت: محمد فؤاد سزكين .

﴿إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [سورة الأعراف: ١٣١] قال: «ومجاز طائرهم: حظهم ونصيبهم»^(١) وعن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤] قال: «مجازه: ظهر على العرش وعلا عليه، ويقال: استويت على ظهر الفرس، وعلى ظهر البيت»^(٢) «ويا ليت المجازين فهموا المجاز على هذا النحو حتى يكون الخلاف لفظياً كما يزعم بعضهم».

وبالمعنى نفسه ورد لفظ المجاز عن الإمام أحمد حيث قال: «أما قوله: ﴿إِنَّمَا مَعَكُمْ﴾ [سورة الشعراء: ١٥] فهذا في مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: إِنَّمَا سَنَجْرِي عَلَيْكَ رِزْقَكَ، إِنَّمَا سَنَفْعَلُ بِكَ كَذَا»^(٣) ومع أن مقصد الإمام في هذا الكلام واضح فقد استند بعض أتباعه إلى هذه العبارة فقالوا: إنه يرى ورود المجاز في القرآن، كأبي يعلى^(٤)، وابن عقيل^(٥)، ومنعه الآخرون^(٦)، والحق معهم لما يأتي :

١- لقد شكك بعض أهل العلم في صحة نسبة الكتاب إلى الإمام أحمد، بل وحكم الحافظ الذهبي عليه بالوضع^(٧).

٢- على صحة نسبة الكتاب -وهو كذلك إن شاء الله- فالمعنى ما عرفت من عبارات أبي عبيدة السابقة، ويؤكد كده :

(١) نفس المصدر ٢٢٦/١

(٢) نفس المصدر ٢٧٣/١

(٣) «الرد على الجهمية والزنادقة» ص ١٠١ / الرياض / دار اللواء ط ٢/ ١٤٠٢ هـ / ت: عبد الرحمن عميرة .

(٤) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف البغدادي الحنبلي ت ٤٥٩ هـ انظر: «طبقات الحنابلة» ١٩٣/٢ - ٢٣٠.

(٥) هو علي بن عقيل بن محمد البغدادي أبو الوفاء الحنبلي ت ٥١٣ هـ انظر: «ذيل طبقات الحنابلة» ١٤٢/١ - ١٦٣.

(٦) انظر «الإيمان الكبير» ضمن مجموع الفتاوى ٨٩/٧.

(٧) انظر «سير النبلاء» ٢٨٦/١١ - ٢٨٧ وتعليق المحقق .

٣- قوله- بعد العبارة المذكورة مباشرة-: «وأما قوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأُرَى﴾ [سورة طه: ٤٦] فهو جائز في اللغة، يقول الرجل الواحد للرجل: سأجري عليك رزقك، أو سأفعل بك خيراً^(١)» فإن قوله: «فهو جائز في اللغة.» مثل قوله: «فهذا في مجاز اللغة.»

٤- أن المجاز المصطلح عليه لم يكن قد عرف في ذلك الوقت، حتى يقال: إنه قصد المجاز والتأويل، وحمل كلام الناس على المصطلحات الحادثة بعدهم فيه من المخاطرة والظلم ما يتنزه عنه أهل الإنصاف .

إذاً تقرر هذا فليعلم أن أول من عرف عنه المجاز بمعناه الاصطلاحي هو الجاحظ ت ٢٥٥ هـ من المعتزلة، كما يظهر من كتبه^(٢)، ورغم أنه لم يتوسع في وضع الأسس والقواعد إلا أن استخداماته كانت منطلقاً لدراسات جاءت بعده، واستمر الحال على هذا فنجد ورود ذكر «المجاز» «والاستعارة» في العديد من المؤلفات اللاحقة، ونجد أن ابن قتيبة ت ٢٧٦ هـ كان من المكثرين من ذكر «المجاز» خاصة في كتابه: «تأويل مشكل القرآن» مما جعل بعض الباحثين يزعم أن استخدامه لمفهوم المجاز «لم يكن بعيداً عن معناه الاصطلاحي العام.^(٣)» ومع إقرارنا بأن ابن قتيبة استخدم لفظ المجاز كثيراً فلا نسلم بأن مفهوم المجاز لديه كان قريباً من المعنى الاصطلاحي لما يأتي :

١- لأن من وضع الاصطلاح المجازي كانت لهم أغراض معينة في التأويل - كما سيمر بك عند الحديث عن مقاصد المجازيين- وكان ابن قتيبة بعيداً عن تلك الأغراض .

(١) الإمام أحمد: نفس المصدر ، وانظر: «مختصر الصواعق» ٢٣٢/٢

(٢) انظر «البيان والتبيين» ١٥٣/١ / القاهرة ط ١٩٦٧ م / ت: عبد السلام هارون ، و«الحيران» ٢٥، ٢٣/٥

حيث عقد في هذا الأخير باين في المجاز مع ضرب الأمثلة .

(٣) انظر مقدمة محقق «مجاز القرآن» للعزيز عبد السلام، بقلم/ محمد مصطفى بن الحاج ص ٤٤، ومقدمة «تلخيص

البيان» للرضي ص ١٣

٢- أن ابن قتيبة - رحمه الله - أفصح عن المراد بالمجاز عنده فقال: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول وماأخذه»^(١) «فمعنى المجاز عنده أقرب إلى معناه عند المتقدمين - أبي عبيدة وأحمد - من معناه عند من قال به من المتأخرين، ولا يمكن إرجاع إكثاره من ذكر المجاز وتوسعه فيه إلى نوع من التأثير باللاحظ وأدبه، وإن ثبت لقاءه به حتى أحازه الجاحظ ببعض كتبه، كما صرح به ابن قتيبة^(٢)، وذلك لما أسلفنا من أن المجاز عنده غير المجاز عند الجاحظ، ولأن موقف ابن قتيبة من الجاحظ لم يكن موقف التلميذ المقلد، بل كان يجرح هذا الرجل جرحاً شديداً، لما عرف فيه من الميل عن الحق، فوصفه بأنه «من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث، وأنصرهم لباطل»^(٣) وذكر سبب تتلمذه عليه وعلى أمثاله من المبتدعة فقال: «وقد كنت في عنفوان الشباب، وتطلب الآداب، أحب أن أتعلق من كل علم بسبب، وأن أضرب فيه بسهم، فرمى حضرت بعض مجالسهم وأنا مغتر بهم طامع أن أصدر عنه بفائدة، أو كلمة تدل على خير، أو تهدي لرشد، فأرى من جرأتهم على الله تبارك وتعالى، وقلة توقيهم وحملهم أنفسهم على العظام... ما أرجع معه خاسراً نادماً»^(٤) ومن هنا يتأكد لنا أن الدكتور ابن الحاج لم يكن دقيقاً حين قرر تأثير ابن قتيبة باللاحظ في المجاز.^(٥)

(١) «تأويل مشكل القرآن» ص ٢٠ / القاهرة / المكتبة العلمية ط ٣ / ١٤٠١ هـ / ت: السيد أحمد صقر

(٢) انظر «غيون الأحياء» ٣ / ١٩٩٦، ٢٤٩ / القاهرة / دار الكتب / ١٣٤٣ هـ

(٣) «تأويل مختلف الحديث» ص ٤٢ / بيروت / دار الكتاب العربي

(٤) نفس المصدر ص ٤٣

(٥) انظر مقدمة «مجاز القرآن» للفرص ص ٤٤

وجاء بعد ذلك ابن جني ت ٣٩٢ هـ فتوسع فيه أكثر فأكثر حتى قال: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لاحقيقة»^(١) وكان معتزلياً على نهج شيخه أبي علي الفارسي النحوي^(٢)، وهو أقدم من عثرت له على تعريف محدد للمجاز كما تلاحظ من التعريفات السابقة .

وفي منتصف القرن الخامس الهجري بلغت الدراسات المتعلقة بالمجاز قمته على يد عبد القاهر الجرجاني ت ٤٧١ هـ ، والذي بذل جهداً مضميناً في إرساء قواعده، وإيضاح مواصفاته، وعلاماته وخصائصه، وبيان الفروق بينه وبين الحقيقة .

«إن جهود الجرجاني كانت هي الأساس الذي بنى عليه من أتى بعده من البلاغيين مفاهيمهم وتقسيماتهم وقواعدهم في هذا المجال، لكنهم لم يستطيعوا إضافة شيء ذي بال»^(٣) ومن ثم شاع استخدام المجاز وذاع وتناوله كثير من الأشاعرة المصنفين في أصول الفقه على أنه شيء مسلم اقتضاه المنهج المتبع في التعامل مع مدلولات الألفاظ اللغوية، ومع النصوص الشرعية.

نلاحظ ما يلي:

- ١- أنه لا يعرف قبل نهاية القرن الثاني الهجري من استخدم لفظ «المجاز» مطلقاً.
- ٢- أن لفظة «المجاز» الواردة في كلام أبي عبيدة، وكلام الإمام أحمد غير المجاز الاصطلاحي الذي لم يعرف إلا على يد الجاحظ، وابن جني ومن نحا نحوهما .

(١) «الخصائص» ٤٤٧/٢

(٢) انظر «تاريخ بغداد» ٢٧٦/٧، و«المنظوم» لابن الجوزي ٣٢٥/١٤، بيروت/دار الكتب العلمية/١٤١٢ هـ

ت: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، و«سير النبلاء» ٣٨٠/١٦، ومقدمة محقق «الخصائص» ٤٢/١-٤٣

(٣) مقدمة محقق «مجاز القرآن» للغز ص ٤٨

٣- أن الدراسات الخاصة بالمجاز تعريفاً واستخداماً نشأت على يد المعتزلة، فالجاحظ معتزلي محترق، أعلن من خلال حيوانه أنه يفضل الاعتزال على كل غلة^(١)، وابن جني أيضاً من المعتزلة كما سبق، وتطورت على أيديهم وأيدي غيرهم من المتكلمين كالأشاعرة والمرجئة.

ثالثاً: المجاز بين النفي والإثبات:

بعد أن نشأ المجاز وتطور، ودخل كتب المتكلمين المتتسبين إلى البلاغة، والأصول صارت أنظار الناس فيه مختلفة؛ وذلك لما يحمله المجاز في طياته من أسس الخيف والبعد عن الصراط السوي، ومذاهب الناس في هذا المجال كما يلي :

١- فريق قال بوجود المجاز في اللغة والقرآن معاً، وهم جميع المتكلمين من الجهمية،

والمعتزلة، والأشاعرة، والمرجئة، ومن نحاحهم، أوتأثر بهم، وانتصر له الشوكانى في «الإرشاد» بحماسة وعاطفة جياشة، وباليته ذكر لنا أدلة علمية قوية - كعاداته في المطارحات العلمية - ولم يكتف بتكرار الأمثلة التي كان يرددها المجازيون السابقون .

٢- فريق أنكرو وجود المجاز في القرآن الكريم ولغة العرب كأبي إسحاق الإسفرايينى

ت ٤١٨هـ ، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، ومن المعاصرين عدد غفير من العلماء والباحثين ، ومن أبرزهم الأئمة: السعدي، والشنقيطي، وابن باز، والألباني .

٣- فريق ذهب إلى انكار وجود المجاز في القرآن والسنة، وعدم نفيه عن اللغة، ومنهم

قال بذلك: داود بن علي الأصبهاني ت ٢٧٠هـ ، وابنه أبو بكر ت ٢٩٧هـ ، ومنذر بن

سعيد البلوطي ت ٣٥٥هـ والذي صنف مصنفاً في نفي المجاز عن القرآن،^(٢) ومحمد بن

خويز منداد المالكي ت ٤٠٠هـ ، ومنهم ابن عبد البر النمري المالكي ت ٤٦٥هـ ،

(١) «الحيوان» ٩/١

(٢) انظر ابن تيمية: «الإيمان الكبير» ضمن المجموع ٨٩/٧، ووُصف بأنه كان خطيباً بليغاً مفوهاً، وأنه لم يكن

بالأندلس أخطب منه . (السيرة) ١٧٤/١٦

حيث ساق جملة من الآيات والأحاديث والأشعار التي يستدل بها المجازيون، ثم ذكر مذهب أهل السنة في تلك الآيات ثم قال: «وحمل كلام الله تعالى وكلام نبيه ﷺ على الحقيقة أولى بذوي الدين والحق؛ لأنه يقص الحق، وقوله الحق، تبارك وتعالى علواً كبيراً»^(١).

وعزا صاحب مصطفى الصياصنة هذا المذهب إلى الشيخ الأمين الشنقيطي في رسالة «منع جواز المجاز» وليس كذلك بل مذهب الشيخ في تلك الرسالة نفى المجاز مطلقاً، حيث وصف هذا المذهب بأنه الحق، قال الشيخ-رحمه الله تعالى-: «والذي ندين الله به ويلزم قبوله كل منصف محقق أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقاً على كلا القولين: أما على القول بأنه لا مجاز في اللغة أصلاً-وهو الحق-فعدم المجاز في القرآن واضح»^(٢).

فلعل المؤلف المذكور نظر إلى أول عبارة الشيخ ولم يتأمل قوله: «وهو الحق»

نعم ألف الشيخ الأمين الرسالة المذكورة للاستدلال على عدم وجود المجاز في القرآن، وجعل احتجاجه محصوراً على ما ألف الكتاب لأجله، وليس معناه أنه يرى المجاز في غير القرآن كالسنة أو اللغة، وستعلم في مواطن الاستدلال أن الحق تهافت قول من يذهب إلى إثبات المجاز في اللغة، وأنه واجب على المسلم الموقن بكلام الله وكلام رسوله ألا يعتقد وقوع هذا المجاز المزعوم في ألفاظ القرآن والسنة، ومعانيهما.

رابعاً: صلة المجاز بالتأويل ومقاصد المجازين :

إن حقيقة التأويل وجوهره حمل النص على معناه المجازي لالحقيقي، وإقرار النص على ظاهره اعتقاداً أو عملاً كما يتنافى مع تأويله يتنافى كذلك مع حمله على المجاز، «والقول بالمجاز مهما سيق له من حجج دفاعاً عنه فيه خروج على النصوص، وإخلال بما

(١) ابن عبد البر: المصدر السابق ١٦/٥، وانظر ٣٣١/٢٢، وانظر تفسير القرطبي ٢٦/١١

(٢) «منع جواز المجاز» ص ٣٦-٣٧

تضمنه من حقائق، وإلا فماذا بعد صرف الألفاظ عن وجهتها إلا القضاء على معناها بالمعنى الذي يقدره التأول وهو يعلم أنه مغاير لما في الكلام. ^(١)»

والذي يظهر للمتأمل أن افتراء المجاز في النصوص الشرعية أتى نتيجة طبيعية لنظرة المتكلمين إلى تلك النصوص وتعاملهم معها، فإنهم لما قرروا في أنفسهم وتصوروا أن حمل النصوص على ظواهرها ومعانيها الحقيقية يستلزم التجسيم والتشبيه، ونسبة الظلم إلى الله - كما في نصوص القدر - استبعدوا الظواهر وجأوا إلى التأويل، أي حمل النص على ما لا يدل عليه طلباً للتزوية المتوهم، وبقي سؤال منطقي موجه إليهم حتماً، وهو: ما المبرر الذي يبيح لهؤلاء ترك الظاهر الذي نطق به الشارع هل هم أحرص على تنزيه الله من الله ورسوله ؟ فيأتي جوابهم بأن الشارع لم يرد حقيقة ما تدل عليه هذه النصوص إنما أراد المجاز، هذا هو قانون المجاز الذي يتشبه به المتكلمون على مختلف فرقهم وبحسبون أنهم بافتراء المجاز قد حلوا معضلة التشبيه التي ما كانت لتحل لولا هذا الإنجاز الكلامي .

يقول الجرجاني -وهو يحسب أن المجاز وسيلة للسلامة من الشبهات-: «ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز، والعناية به، حتى تحصل ضروره، وتضبط أقسامه، إلا للسلامة من هذه المقالة، والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة ^(٢)، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه، ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالِب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون. ^(٣)»

هذا ظنهم بالمجاز وما وجدنا في الخارج سوى حباله يصطاد بها الضعفة، والجهلة ثم يساقون إلى ساحة التعطيل، وهناك يسلبون اليقين بآيات الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

(١) لطفي عبد البديع: المصدر السابق ص ٢٦٨

(٢) يقصد لزوم إبقاء النص على ظاهره .

(٣) «أسرار البلاغة» ص ٣٩١

يقول صاحب الإشارات الماتريدي: «لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية، والتحيز، والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية، ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية تحمل على المجاز.^(١)»

وقال: «إنما قالوا بالمجاز نفيًا لوهم التجسيم والتشبيه.^(٢)» ويوضح صلة هذا القانون المجازي بالتأويل، ويكشف بعض مقاصد المجازيين قول الشريف الرضي - بعد أن ذكر حديثاً فيه إثبات رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة - «وهذا الخبر مطعون في سند، ولو صح نقله وسلم أصله لكان مجازاً من المجازات التي تحتاج إلى أن تحمل على التأويلات الموافقة للعقل.^(٣)»

ويقول الغزالي: «ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز.^(٤)»

هذا القانون إذاً كما يفسر لنا الصلة الوثيقة بين القول بالمجاز، وبين نفي الصفات عن طريق التأويل، يفسر لنا كذلك جانباً مهماً من جوانب أغراض المتكلمين الذين اخترعوا المجاز ومن ساروا على نهجهم من أتباعهم، وهذه الأغراض ترجع إلى تعطيل صفات الخالق، وإنكار حقائق أقواله وأفعاله سبحانه وتعالى، ولِيَّ عَنق مفهوم الإيمان عن دلالاته ومعناه، وتضعيف دلالات آيات الكتاب الحكيم، ونصوص السنة المطهرة، في أذهان وقلوب عامة المسلمين، ولذا قال الإمام ابن القيم - في الفصل الذي عقده لبيان بطلان

(١) البيضاوي: ((إشارات المرام من عبارات الإمام)) ص ١٨٧/القاهرة/مطبعة الحلبي/١٣٦٨هـ/ت: يوسف عبدالرزاق

(٢) نفس المصدر ص ١٨٩

(٣) ((المجازات النبوية)) ص ٤٦-٤٧/القاهرة/مطبعة الحلبي/١٣٩١هـ/ت: طه عبد الرؤوف سعد .

(٤) ((المستصفى)) ٣٨٧/١

المجاز- : « فصل في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز. ^(١) »

أما يعلنه المجازيون من أن إيجاد المجاز ليس وراءه غرض من الأغراض السيئة سوى تزويق الكلام وتزيينه، وأنه يمثل عنصراً مهماً من عناصر البديع العربي، فقد أنكره زعماء البلاغة من المجازيين قبل غيرهم، يقول الجرجاني -قدوة المجازيين-: « فذكرها ^(٢) في أقسام البديع يقتضي أن كل موصوف بأنه مجاز فهو بديع عندهم، حتى يكون إجراء اليد على النعمة بديعاً... وذلك بين الفساد. ^(٣) »

وهذا التلازم الوثيق بين المجاز وبين نفي الصفات هو الذي يفسر لنا السبب في كون عامة من يقول بالمجاز في القرآن والسنة هم المعطلة لنصوص الصفات والقدر، على أنه غير منكور ولا مستبعد أن يكون بعض فحول الكلام الذين قالوا بالمجاز قصدوا إلى تحقيق أغراض مستورة ترمي إلى زعزعة أصول الدين، وهلهلة ثوابته، وإزالة اليقين من نفوس المسلمين، حتى تخلو لهم الساحة لممارسة المنكرات، والعظائم من غير نكير.

وإنما قلت هذا؛ لأن رؤوس المعتزلة ورموزهم الذين افترعوا المجاز والتأويل السقيم، وترعرعوا تحت رعايتهم وعنايتهم كانوا متهمين بالزندقة، وسيرهم مظلمة جداً.

فهذا النظام وصف بأنه « كان على دين البراهمة المنكرين للنبوة والبعث ويخفي ذلك » وفي آخر لحظة من عمره « سقط من غرفة وهو سكران فمات. ^(٤) »

(١) « مختصر الصواعق » ٢٣١/٢

(٢) يعني الاستعارة، وهي مجاز عندهم.

(٣) عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق ٣٩٩

(٤) « سير النبلاء » ٥٤٢/١٠

والجاحظ تلميذه الذي لازمه طول عمره وتخرج على يديه، وأدخل المجاز في كتب المسلمين وصف بأنه كان يولف كتباً « يذكر فيها حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوَّز في الحجة، كأنه إنما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين. ^(١) »

ويبدو لي أن أكثر بلاوي المعتزلة نشأت بين الجاحظ وشيخه النظام، وهذا الأخير كانت تعليماته أكثر أثراً في نفوس المعتزلة حتى قال الجاحظ - بغير حن - : « ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، فإن لم أقل : ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة، فإني أقول : إنه قد أنهج لهم سبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة. ^(٢) »

قلت : لاندري أي منفعة قدمها غير أنه أنشأ لهم مدرسة تخرج فيها جيل عرف بالسكر والعريضة، والتملص من نصوص الشرع بالتأويل والمجاز، وعبادة العقول، ومن شك فكتب التراجم والتاريخ هي الحكم.

خامساً : تطبيقات المجازين :

إن مما يؤكد لنا صلة المجاز بالتأويل، ويكشف لنا - بصورة أوضح - مقاصد المجازين من وضع المجاز، أن نظري مصنفاتهم، ونقف على منهاجهم، في تطبيق المجاز على النصوص التي تنافى ظواهرها مع ما يعتقدون، ولا يريدون لها أن تبقى مدلولاتها كما هي .

فإذا كان المجاز ظاهرة لغوية أدبى إليها التعمق في البحث عن الحسنات البديعية، فلم هذه الهجمات الشرسة على نصوص الكتاب والسنة التي ثبتت لله الأسماء والصفات ؟

(١) « تأويل مختلف الحديث » ص ٤١

(٢) « الحيوان » ٢٠٦/٤

ولم نجد أكثر الناس اهتماماً بالمجاز هم أهل الأهواء من الجهمية، والمعتزلة، والكلابية،
والماتريدية، والمرجئة، والرافضة، ومن دار في فلكهم ؟

وسأختار نماذج تطبيقية من المخلفات الفكرية التي أنتجتها عدة من الفرق
الكلامية:

١- الشريف الرضي ت ٤٠٦ هـ ، كان شيعياً تتلمذ على ابن جني فتأثر به تأثراً بالغاً،
وذكر محقق كتابه «التلخيص» أنه تتلمذ أيضاً على القاضي عبد الجبار^(١) قال
الراضي - وهو يؤول قوله ﷺ: «هذا جبل يحبنا ونحبه»^(٢) - : «وهذا القول محمول
على المجاز؛ لأن الجبل لا يصح أن يُحَبَّ ولا يُحِبَّ» ثم بنى على هذا المجاز المزعوم
تأويلاً فاسداً فقال: «فالمراد إذاً أن أحداً جبل يحبنا أهله، ونحب أهله، وأهله هم أهل
المدينة من الأنصار أوسهم وخزرجهم»^(٣)

والسؤال هنا: هل يكون فضيحاً بليغاً نصيحاً من يريد أن يقول إن أهل المدينة
يحبونه، وأنه يحبهم ثم يذهب إلى جبل بعيد عن المدينة فيقول: إنه جبل يحبنا ونحبه؟ فما
الداعي إلى هذه التعمية؟ علماً بأن الحكيم لا يورّي ولا يعمي إلا لغرض نبيل، فكيف بالنبي
المختار لإبلاغ رسالة ربه؟ ومن الغرائب إنكاره أن يصح حب الإنسان للجبل، ومغروف
أن الإنسان العادي يحب الجبل وغيره من المظاهر الفطرية التي توافق طبعه ومزاجه، فكيف
بالنبي الذي يعلمه ربه من أسرار الكونية ما يشاء ؟

وعن حديث: «قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن»^(٤) يقول : «إن
كان نقله صحيحاً فله وجه في كلام العرب يسوغ حمله عليه ورده إليه مما يوافق صفات

(١) مقدمة «تلخيص البيان» ص ٢١.

(٢) متفق عليه: البخاري ٣٢٨/٢ ح ٢٨٨٩، ومسلم ٩٩٣/٢ ح ١٣٦٥.

(٣) «المجازات النبوية» ص ٢٥.

(٤) صحيح الإسناد وتقدم تخريجه ص ٥١.

الله الذي لا يشبه الخلق التي خلقها، والبرايا التي براها وصورها، وهو أن الأصبع في كلام العرب اسم للأثر الحسن الذي تظهر سمته، وتشتهر علامته... إلى أن قال: معنى لفظ الخير: ما من آدمي إلا وقلبه من الله بين نعمتين حسنتين: أحدهما: ما من به عليه من معرفة خالقه ورزقه، والأخرى: الغبطة بما أنعم به عليه من تحسين خلقه وتوسيع رزقه^(١)»

قلت: هذا الكلام باطل ومتناقض حتى على منهجهم في الحقيقة والحجاز، لما يأتي:

١- لأن تأويل الأصبع بالنعمة غير مستقيم في اللغة، إلا إذا قالوا: إن معنى الحجاز أن تطلق ما تشاء من الأسماء على ما تشاء من الأعيان .

٢- ولأن تقسيم نعمة الله إلى نعمتين فقط غير مستقيم عقلاً ولا شرعاً، والله تعالى يقول: ﴿ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ﴾ [سورة إبراهيم: ٣٤]

٣- ولأن هذا التأويل يقتضي أن يكون جميع بني آدم يعرفون ربهم ويؤمنون به، والواقع يكذبه.

٤- كما يقتضي أن تكون أرزاقهم أجمعين موسعة وهذا خلاف الواقع .
ثم قال: «وأما ما تذهب إليه المشبهة من أن الأصبع ها هنا على حقيقتها، وأن الله سبحانه أصابع، وبدأ ساقاً، وقدماً، إلى غير ذلك فهو من الجهالات التي تدفعها العقول بأوائلها، وتقضي بفسادها قبل إعمال النظر فيها، وكيف يصح هذا القول لهم ويقوم في عقولهم مع اعتقادهم أن الله سبحانه مستو على العرش كاستواء القاعد في مقعده، والتمهد على مهاده، وأن بينه وبين المخلوقين من بني آدم سبع سموات، وما بين كل سماء وسماء مسيرة خمسمائة عام، وسمك كل سماء مثل ذلك، فكيف يسوغ أن تكون أصابعه... واصله إلى قلوب خلقه مع هذا البعد العظيم والمدى الطويل؟ ولو كان ذلك على حقيقته

(١) «محازات النبوية» ص ٢٣٠-٢٣١

لوجب أن يكون له من الأصابع ما لانهاية له، حتى يختص كل عبد من عبيده بأصبعين من أصابع يده. ^(١)»

أقول: هذا الكلام تحته طامات، وجهالات خطيرة:

الأولى: تسمية أهل السنة والجماعة بالمشبهة على قاعدة أهل الأهواء في غمز أهل السنة ونزهم بالألقاب.

الثانية: أن مانسبه إلى المذكورين من إثبات الأصابع، واليد، والساق، والقدم، ووصفه بأنه جهالات ليس لهؤلاء فيه شيء، إنما هو كلام الله ورسوله ﷺ، ومن سوء الظن بمن لم يرسل إلا رحمة للعالمين اعتقاد أنه أطلق هذه الجمل الهائلة من النصوص الدالة على «الجهالات» دون أن يبين لأمته ما فيها.

الثالثة: قوله: "تدفعها العقول بأوائلها" يؤكد ما أسلفناه من تقديسهم للعقل، وأي عقل؟ إنه عقل الاعتزال والرفض؛ وأن كل ما لم تستسغه عقولهم من نصوص الشريعة ضربوا بها عرض الحائط، لكن بحيلة التأويل، وسياسة الحجاز، نعوذ بالله من عقول تحكم بفساد الحقائق قبل إعمال النظر فيها.

الرابعة: قوله: "كيف يصح هذا القول لهم ويقوم في عقولهم مع اعتقادهم أن الله سبحانه مستور على العرش الخ"»

الجواب: أن أهل الحق المثبتين لصفات الباري يستفيدون من عقولهم للتفقه ومعرفة دين الله، ولا يعتمدون عليها في الرد على نصوص الوحي، ولي أعناقها.

أما قوله: "كاستواء القاعد في مقعده..." فافتراء على السلف؛ فإنهم يشيرون لله استواء يليق بجلاله، بلا تكيف ولا تمثيل، ولا تشبيه، بل يقفون مع النص ويفهمون معناه العربي بلا زيادة ولا نقصان، فهذا الإمام الترمذي رحمه الله - من أقدم النقلة لمذاهب أهل

(١) «المجازات النبوية» ص ٢٣١-٢٣٢

السنة بالأسانيد-ينقل لنا مذهبهم في هذه الصفات فقال-بعد أن روى قوله ﷺ «(إن الله يقبل الصدقة ويأخذها يمينه فيريها لأحدكم كما يري أحدكم مهره، حتى إن اللقمة لتصير مثل أحد^(١))» -قال:«وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد تثبت الروايات في هذا ويؤمن بها، ولا يتوهم ولا يقال كيف ؟ هكذا روي عن مالك وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمرها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة . وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات وقالوا : هذا تشبيه^(٢) ، وقد ذكر الله عز وجل في غير موضع من كتابه اليد، والسمع، والبصر، فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد ههنا القوة ، وقال إسحاق بن إبراهيم^(٣) : إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع أو مثل سمع فهذا تشبيه، وأما إذا قال كما قال الله تعالى: يد وسمع وبصر، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال تعالى في كتابه: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [سورة الشورى: ١١] ^(٤) «

فهل يستقيم بعد هذا أن يقال :إن المثبتين مشبهة ؟ لكن هؤلاء جديرون بآلاً يعرفوا مذهب أهل الحق في مثل هذه المسائل العلمية؛ فإنهم - حين كان أهل السنة منهمكين في قراءة كلام رسول الله ﷺ وآثار صحابته الكرام- كان أولئك غارقين في مخلفات الجاحظ واعتزالياته، ووساوس النظام وفلسفياته.

(١) رواه البخاري ٤٣٥/١ ح ١٤١٠، ومسلم ٧٠٢/٢ ح ١٠١٤ والأخير بلفظ: كما يري أحدكم مهره .

(٢) قارن هذا مع تسمية الرضي أهل الإثبات بالمشبهة .

(٣) هو ابن راهويه شيخ البخاري وغيره .

(٤) جامع الترمذي ٤١/٣ - ٤٢ ح ٦٦٢

الخامسة: أن ما ذكره بعد ذلك كله مبني على تشبيه الخالق بالمخلوقين، ولا يمثل إشكالاً ذا نال إذا علم أن صفات الله مغايرة لصفات مخلوقاته، كما أن ذاته تبارك وتعالى ليست كنزوات مخلوقاته، وهؤلاء الجهمية لما جعلوا عقولهم إمامهم لم يستسيغوا إثبات شيء لا يعرفون كيفية، ومن هنا كان ضلالهم في هذا الباب ضلالاً مبيناً.

وهكذا نجد هذا الرضي في جميع كتبه يسلك هذا المسلك وخاصة في كتابه «تلخيص البيان في مجاز القرآن»^(١) وأسلوبه في هذا الكتاب ما كر حيث يؤول أكثر آيات الصفات في غير مظانها، فنجد - مثلاً - يؤول قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رِبْكَ﴾ بقوله: «وجاء ملائكة ربك، ويجوز: وجاء أمر ربك» وذلك عند تفسير سورة الرحمن، ثم يسكت عنه في موضعه مما يوهم الباحث بأنه لا يتعرض لآيات الصفات أصلاً.

٢- القاضي عبد الجبار بن أحمد ت ٤١٥ هـ المعتزلي المشهور، وكتبه مليئة بالتأويل عن طريق القول بالمجاز، ويمكن التمثيل بقوله عن الآية الكريمة: ﴿وَجَاءَ رِبْكَ وَالْمَلِكُ صَفَاءً صَفَاءً﴾ [سورة الفجر: ٢٢]: «إنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره، جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما قال عز وجل: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ يعني أهل القرية»^(٢)

٣- والجرجاني ت ٤٧١ هـ الذي تطور المجاز على يديه استخدمه - كغيره من المجازيين - مطية لنفي الصفات فقال: «أما التفريط»^(٣) فما تجد عليه قوماً في نحو قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠] وقوله: ﴿وَجَاءَ رِبْكَ﴾ و﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [سورة طه: ٥] وأشبه ذلك من النبو عن أقوال أهل التحقيق، فإذا قيل

(١) وهو كتاب مليء بالتأويل والحكم على جميع نصوص الصفات بأنها مجازات انظر مثلاً: ص ١٣٢، ١٣٥.

١٥٣-١٥٤، ٢٨٧، ٢٢٢-٢٢٤، ٣٢٧، ٣٦١

(٢) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق ص ٢٢٩-٢٣٠

(٣) يعني في حق المجاز!

لهم : الإتيان والجميع انتقال من مكان إلى مكان وصفة من صفات الأجسام، وأن الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزاً ويأخذ مكاناً، والله عز وجل خالق الأماكن والأزمنة، ومنشئ كل ما تصح عليه الحركة والنقلة والتمكن والسكون، والانفصال والاتصال، والمماسه والمحاذاة، وأن المعنى: إلا أن يأتيهم أمر الله، وجاء أمر ربك... نعم إذا قلت ذلك للواحد منهم، رأيته إن أعطاك الوفاق بلسانه فبين جنبيه قلب يتردد في الحيرة ويتقلب^(١) قلت: الذي يتردد إذا ووجه بمثل هذا التهافت إما جاهل من العوام لم يعرف السنة ولا الفلسفة، فكان تردده لما قد يبقى لديه من آثار الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وإما جاهل لم يعرف السنة ولم يجالس أهلها، وإن شرب من مناهل الفلسفة والكلام ما نزع من قلبه ثوابت اليقين، وبذر فيه بذور الشك والتخمين، أما من تسلح بأسلحة السنة، واستنار بنور الكتاب إذا قيل له هذا الكلام نسفه براهين الرحي، ورجم صاحبه بشهب من الحجج المقنعة والأدلة المفحمة، وسير عليك - بإذن الله - ما يؤكد هذا عند الحديث عن ردود السلف على الجهمية وغيرهم في تأويلاتهم .

٤- ومثلهم الرازي ت ٦٠٦ هـ فنجده يؤول المجمع والإتيان بمجاز الحذف^(٢)

ويسرد الآيات والأحاديث التي فيها إثبات صفة اليد لله تعالى ثم يقول: «واعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها، فالأول : القدرة... الثاني: النعمة.^(٣)»

وحاول الرد على استدلال السلف بالإنزال والتنزيل على علو الله تعالى على خلقه، فذهب إلى أن في إطلاق لفظ الإنزال والتنزيل على الكلام مجازاً.

(١) «أسرار البلاغة» ص ٣٩٢

(٢) «أساس التقديس» ص ١٢٢

(٣) «أساس التقديس» ص ١٢٥

ثم قال: «وأما الذي تمسكوا به من الآيات المشتملة على الرفع، كقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ رَفْعَهُ إِلَهُ﴾ [سورة النساء: ١٥٨] وقوله: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [سورة فاطر: ١٠] فالجواب: أن الله تعالى لما رفعه إلى موضع الكرامة، ومكان آخر صرح على سبيل المجاز أن يقال: إن الله تعالى رفعه إليه. ^(١)»

٥- ومن أبرزهم أبو محمد عز الدين بن عبد السلام ت ٦٦٠هـ، ومن كتبه المتداولة «مجاز القرآن» وهو كتاب مليء بالتطبيقات المجازية حيث قسمه إلى قسمين كبيرين: القسم الأول: يتضمن مبحثين: أ- مبحث الحذف، ويضم تسعة عشر نوعاً من المجازات ب- مبحث المجازات الأخرى، ويشتمل على سبعة وأربعين نوعاً.

القسم الثاني: وهو امتداد للمبحث الثاني من القسم الأول، حيث عده النوع الثامن والأربعين، ويقوم هذا القسم على حصر أنواع حذف المضافات التي زعمها على امتداد المصحف الشريف من سورة الفاتحة إلى سورة الماعون. ^(٢)

وله عقيدة حاول فيها الرد على من أثبت الصفات عامة، والحرف والصوت في كلام الباري خاصة، كما حاول فيها إيهام الناس بأن العقيدة الأشعرية هي عقيدة السلف، أوردها ابن السبكي برمتها ضمن طبقاته، ^(٣) واحتفى بها لمطابقتها مع ما يعتقد.

والآن نورد بعض الأمثلة حتى تقف على تأويلاته المجازية:

قال عن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ﴾ [سورة البروج: ١٤]: «وودّه إرادته ما يريد الواد من مودوده، أو معاملته بما يعامل به الواد مودوده، فيكون من مجاز المشابهة» ^(٤)

(١) نفسه: ١٦٢، ١٦٤

(٢) انظر مقدمة محقق مجاز القرآن ص ٥٦

(٣) «طبقات الشافعية الكبرى» ٢٢٩-٢٢٩/٨

(٤) العز بن عبد السلام «مجاز القرآن» ص ٤٢٩/طرابلس الغرب/١٩٩٢/ت: محمد مصطفى بن الحاج

والغريب من تأويلات هؤلاء أنهم دائماً يفرون من شيء متوهم - وهو التجسيم - ويقعون فيما هو شر منه، فانظر هنا قوله: «إرادته ما يريده الواد. عمودوده» هل هذا الإطلاق يتناسب وتنزيه الله تعالى، فما أكثر الأشياء التي يودها الواد. عمودوده، وليس شيء منها يليق بجلال الله سبحانه فضلاً عن أن يكون تنزيهاً له .

وساق قوله تعالى: ﴿إِنْ رَبَّنَا لِغُفُورٍ شُكُورٍ﴾ [سورة فاطر: ٣٤] ونظائرها ثم قال: «ويحتمل مجازين: أحدهما أن يكون من مجاز التشبيه؛ لأن معاملته من أطاعه مشبهة لمعاملة الشاكر لمشكوره، والثاني: أن يكون من مجاز تسمية المسبب باسم السبب؛ لأن شكره عبارة عن طاعته واجتتاب معصيته، فلما كان الثواب عليها سبباً عنهما سمي باسمهما، والشكر الحقيقي عبارة عن مقابلة الإحسان بالإحسان، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى^(١)» فيا سبحان الله! ما الفرق بين ما أثبتته وما نفاه؟ فإن إثبات المشابهة بين معاملة الله لمشكوره، وبين معاملة العبد لمشكوره لا يقل خطورة عن إثبات المشابهة بين شكر الله للعبد، وشكر العبد لنظيره، وكلاهما تشبيه، فأبي الفريقين أولى بأن يسمى "مشبهة"؟ وأين هذا من الإقرار بالصفة الثابتة لله تعالى على ما يليق به مع نفي المشابهة؟ غير أن هذا هو تنزيه الإثبات والإيمان، وذاك تنزيه التشبيه والتعطيل .

وعلى هذا النمط جرى قوله في جميع الصفات الخيرية، كالرضى، والضحك، والفرح، والغيرة، والتعجب، والاستواء والعلو، إلى غير ذلك^(٢) .

والمقصود من هذه النماذج أن هؤلاء الذين حادوا عن منهج السلف في الصفات اتخذوا المجاز زاداً ومطية في رحلة التأويل، فكأنه كثر ثمين عثر عليه المتأخرون فصار عندهم عملة صعبة يتداولها المتاجرون في أسواق البدع والأهواء، ويستوي في ذلك الجهمية

(١) «مجاز القرآن» ص ٤٣١

(٢) انظر: ص ٤٣٠، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٢، ٤٤٤ - ٤٤٥

والمعتزلة، والأشعرية الكلابية، والماتريدية، والرافضة، وغيرهم من أهل الأهواء، والعز هذا من أخطرهم؛ لأنه عالم مشهور في الفروع حتى لقب بسلطان العلماء، فكلامه له وقع في نفوس العامة من هذه الحيشية، ومن حشية أخرى هي صرامته وشدة لهجته في تناول من ليسوا على مذهبه، ومن تأمل عقيدته ظهر له ما ذكرت^(١) والله المستعان .

سادساً: الرد على المجازين :

إضافة إلى ما أسلفناه من نقاط تضم إشارات إلى بطلان القول بالمجاز، وتهافت أقوال القائلين به أذكر فيما يلي بعض البراهين القاضية بوجوب تنزيه كلام الله ورسوله ﷺ عن المجازات، كما تكشف جوانب من بعد هؤلاء المجازين عن التحقيق وإن ادعوه . هذا: ولرد عليهم وجوه كثيرة لا يمكن ذكرها كلها مخافة الإطالة ومراعاة لعامل الوقت، ولكنني سوف أسوق منها ما فيه مقنع للمقتنع، وكفاية للمكتفي :

الوجه الأول: حول حد المجاز :

أولاً: إن قول المجازين: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، إن هذا القول يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً لمعنى، ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه، وقد يستعمل في غير موضوعه، أي في معنى وضع له ثانياً.

والتساؤل الملح الذي يظهر هنا لكل عاقل هو: من صاحب الوضع المذكور؟ هل هو وضع من الله تبارك وتعالى، ثم إلهام منه لمخلوقاته من باب التوقيف ؟ أو أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذه العين بهذا الاسم، ويطلقوا هذا المعنى على هذا التركيب من باب الاصطلاح ؟ وبعبارة أخرى: هل اللغة اصطلاحية أو توقيفية؟

(١) انظر طبقات ابن السبكي ٢٢١/٨ - ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤

والذي أطبق عليه الجمهور إطباقاً يشبه الإجماع هو أن اللغة توقيف وإلهام من الله، ولم يقل بالاصطلاح أحد قبل أبي هاشم الجبائي المعتزلي،^(١) وتبعه عليه بعضهم .

[قال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية علمها الله بالوحي] إلى بعض أنبيائه

[وعزي] القول بأنها توقيفية [إلى الأشعري]... و[أكثر المعتزلة] هي [اصطلاحية]^(٢)

واستدلوا بأن اللغة لو كانت توقيفية فلا بد من واسطة بين الله والبشر، وهو النبي

لاستحالة خطاب الله مع كل أحد، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ

قَوْمِهِ﴾ [سورة إبراهيم : ٤] يقتضي تقدم اللغة على البعثة.^(٣)

وهذا الاستدلال مردود بأن الله تعالى على كل شيء قدير، يفعل ما يشاء، وقد

علم آدم عليه السلام الأسماء كلها كما أخبر في كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه

ولا من خلفه، فتعلمها ذريته من بعده اللاحق من السابق إلى يومنا هذا، قال تعالى :

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ﴾ [سورة البقرة : ٣١] وقال الجمهور من المحققين: إن المعنى باق على عمومته أي أن

الله علمه أسماء كل شيء، وبه قال ابن عباس، وعكرمة، وقتادة، وبجاهد، وسعيد بن جبیر

ورجح المحققون من أهل التفسير.^(٤)

والذي يرجح العموم هنا أمران: أ- قوله تعالى: ﴿الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ فإنه عام مؤكد

قال ابن تيمية: «لفظ عام مؤكد فلا يجوز تخصيصه بالدعوى»^(٥) ولذا قال ابن خويز

(١) انظر ابن تيمية «الإيمان الكبير» ضمن مجموع الفتاوى ٩٠/٧ و«مختصر الصواعق» للموصلي ٢٣٣/٢

(٢) شرح المحلى على «جمع الجوامع» ٢٦٩/١-٢٧٠ وما بين الأقواس للسبكي صاحب جمع الجوامع .

(٣) انظر السيوطي «اللزهر» النوع الأول- معرفة الصحيح/ القاهرة/ مطبعة الحلي/ ١٣٦١هـ

(٤) انظر : تفسير القرطبي ٢٨٢/١

(٥) «الإيمان» ضمن مجموع الفتاوى ٩٤/٧

منداد: «وهذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توقيفاً، وأن الله علمها آدم عليه السلام جملة وتفصيلاً»^(١)

ب- ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال في حديث الشفاعة: «إن الناس يقولون: يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء»^(٢)

ولا يصح حمل الأسماء هنا على ما هو قسيم للأفعال والحروف؛ لأن هذا التقسيم حدث فيما بعد من قبل النحاة، فالأسماء شاملة لهما باعتبار أن كلا منهما اسم يطلق على مسمى معين، فالاسم سمي اسماً لكونه علامة على مسماه، والأفعال والحروف كذلك، وعلى فرض اعتبار التقسيم يمكن أن يكون من باب التغليب نظراً لأهمية الاسم^(٣)

وأما ما قيل من أن المراد بالأسماء المسميات بدليل قوله تعالى: ﴿ثم عرضهم﴾ فقد ردّ بأنه لما كان المراد أسماء كل شيء بما فيه العقلاء وغيرهم أطلق الضمير "هم" تغليبا للعقلاء كما في قوله تعالى: ﴿هو الله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع﴾ [سورة النور: ٤٥] فأطلق على الجميع ضمير العقلاء تغليبا لبعض من يمشي على رجلين وهو بنو آدم.

ثانياً: يطعن في حدهم للحقيقة والمجاز، أن اللغات لو كانت اصطلاحية لاحتيج في التخاطب بوضعها إلى اصطلاح آخر حتى يحصل التفاهم بين الواضعين، وذلك يستلزم الدور والتسلسل^(٤).

ثالثاً: أن قولهم: المجاز كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها. تعريف فاسد؛ لأنه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية إلى حد المجاز؛ لأن

(١) تفسير القرطبي ٢٨٢/١

(٢) «صحيح البخاري» ٤٠٧/٤ ح ٧٥١٦٦

(٣) انظر ابن حني «الخصائص» ٤١/١

(٤) الدور هو: توقف الشيء على ما يتوقف عليه. والتسلسل هو: ترتيب أمور غير متناهية. [التعريفات للجرجاني]

كل واحد منهما قد أريد به ما هو أعم من المعنى اللغوي^(١) وهذا يؤكد عدم انضباط
حدهم للحقيقة والمجاز.

رابعاً: أن قولهم: لفظ وضع لمعنى، ثم استعمل في وضع ثان، باطل مضطرب؛ لأنه
مبني على ما لم يثبت علمياً؛ لأن الوضع الاصطلاحي غير ثابت أصلاً، ولو فرض ثبوت
الوضع فأين يعرف أن المعنى الفلاني متقدم في الترتيب الزمني على المعنى الآخر، إذ اللفظة
الواحدة قد تتوارد على معان شتى دون أن يعرف أيُّ هذه المعاني متقدم على الآخر؛ لأنه
لا سبيل إلى ذلك، والمجازفة بأن أحدهما هو الحقيقة والأصل، والآخر هو المجاز والفرع يعد
ضرباً من التحكم لا يستند إلى دليل، فالترتيب الزمني بمنزلة الأصل والفرع في الترتيب
العقلي، وكلاهما لا وجه له في الظاهرة اللغوية.

إذا تأملنا ما سبق ظهر لنا ما يلي:

- ١- أنه لا يستقيم التعريف الذي ذكروه إلا إذا ثبت أن جماعة من الناس اجتمعوا
واصطلحوا على تسمية كل شيء باسم معين، وهذا ما لا سبيل إلى إثباته إطلاقاً.
- ٢- أن الحق ما ذهب إليه الجماهير الغفيرة من أهل العلم والتحقيق لقوة دليله،
وهو أن اللغة توقيف من الله تعالى ألهمها لآدم عليه السلام وتناقلتها ذريته بالتعليم، كما
ألهم المخلوقات الأخرى طرائق التفاهم، وسمى ذلك منطقاً وقولاً في قول سليمان عليه السلام
: ﴿عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ [سورة النمل: ١٦] وفي قوله تعالى: ﴿قَالَتْ ثَمَلَةٌ يَأَيُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا
مَسَاكِنَكُمْ﴾ [سورة النمل: ١٨] ولم يخالف في ذلك إلا المعتزلة ومن تأثر بهم .
- ٣- أن مما يبطل القول بالاصطلاح ما يلزم منه من الدور والتسلسل .
- ٤- ومنه أيضاً ما يلزم من حدهم من إخراج الحقيقة الشرعية والعرفية من حيز
الحقيقة إلى حيز المجاز، والتعريف لا يصح إلا إذا كان جامعاً لجميع أفراد المعرف، مانعاً من
دخول غيرها .

(١) انظر «فلسفة المجاز» ص ٣٢

٥- أن الحكم للفظ بأنه حقيقة في كذا، مجاز في كذا يستدعي معرفة الترتيب الزمني للوضع الأول والثاني، وذلك غير ممكن فلم يبق إلا الظن والتخمين والتحكم المحض وأخيراً: ليس معنى هذا ألا يجوز أن يصطلح بعض الناس على إطلاق بعض الألفاظ على بعض المعاني، بل ذلك جائز وواقع كما هو مشاهد في الصناعات والعلوم الحادثة، حتى في الأعلام كتسمية الأولاد، والمدن والكتب بأسماء معينة، قال ابن تيمية -رحمه الله-: «نعم قد يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه فيسميه، كما يولد لأحدهم ولد فيسميه اسماً، إما منقولاً، وإما منجلاً... وكذلك قد يحدث للرجل آلة من صناعة أويصنف كتاباً، أو يبني مدينة ونحو ذلك فيسمى ذلك باسم»^(١)

والجدير بالملاحظة هنا أن تلك الأسماء لا تخرج عن اشتقاقات اللغة التوقيفية أصلاً، كما أنه ينبغي ألا يغيب عن البال كون البحث في هذا الأخير يختلف عما نحن بضده؛ فإن موضع النظر في موضوعنا يتعلق بمبدأ اللغة الأول.

الوجه الثاني: ما يتعلق بالتقسيم :

إن الذي يدعو الباحث إلى ضرورة إلقاء ضوء كاشف على تاريخ تقسيم اللغة إلى الحقيقة والمجاز إنما هو ما حمله إلينا هذا التقسيم من طامات أشرت إلى بعضها في ما سبق، فينبغي أن نعلم قبل كل شيء أن تقسيم الألفاظ ومعانيها إلى حقيقة ومجاز حتى يكون تقسيماً صحيحاً لا بد أن يكون تقسيماً عقلياً أو شرعياً أو لغوياً، وهذه الأقسام الثلاثة باطلة؛ فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه، ولو كانت دلالة الألفاظ على المعاني دلالة عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد من العقلاء معنى لفظ من الألفاظ، والذات التي نطلق عليها كلمة "فرس" لا يمنع العقل من إطلاق كلمة "حمار" عليها لو حصل اتفاق وتواطأ بذلك.

(١) «الإيمان» ضمن مجموع الفتاوى ٩٢/٧

ويؤكد وجود دلالات كثيرة لكلمة واحدة؛ إذ لودل العقل على تخصيص اللفظ بمعنى معيّن لامتنع استعماله في غيره عقلاً.

أما الشرع فلم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه، ولا أشار إليه، لا في الكتاب الحكيم، ولا في السنة المطهرة، ولم يعرفه الجيل الأول من الصحابة والتابعين، ولا أحد من الأئمة الأربعة، ولم يسلم به أحد من العلماء الذين هم على منهاج أهل السنة والجماعة، بل وجدنا هذا التقسيم يتعارض مع الشرع، ويؤدي إلى مفاسد كثيرة أبرزها تمهيد الطريق لإبطال مدلولات الألفاظ الشرعية .

وأما اللغة فلم يصرح أحد من أئمتها بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة وبجاز، فلم يعرف هذا التقسيم أئمة اللغة والنحو، لا الخليل بن أحمد، ولا سيويه، ولا أبو عمرو بن العلاء ولا الأصمعي، ومن في طبقتهم^(١) من فحول اللغة، وأساطين العربية.

وهنا لابد من وقفة لمناقشة بعض ما كتبه أحد الباحثين في كتابه المطول الموسوم بـ "البحار في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع" حيث زعم هذا الباحث الدكتور أن البحار عرف منذ القرن المحجري الثاني.

ذكر الدكتور عبد العظيم المطعني قول ابن تيمية وابن القيم بالمنع من وقوع البحار في اللغة والقرآن ثم قال: «ولكننا إذا تجاوزنا كلاً من ابن تيمية وتلميذه واتجهنا صوب الجمهور من علماء الأمة وأعلامها وصانعي حضارتها ورائدي نهضتها العلمية والفكرية، والثقافية والتشريعية، فإننا نرى شيئاً آخر مختلفاً جداً عما أبداه الإمام ابن تيمية، ومن قبله ومن بعده من منكري البحار، فالنحاة واللغويون، والأدباء، والنقاد، والإعجازيون، والبلاغيون، والمفسرون، والمحدثون، والأصوليون، والفقهاء كل هؤلاء لهم مسلك آخر ومنهج آخر أطبقوا عليه، وهو العمل بالبحار كل في دائرة اختصاصه.»^(٢)

(١) انظر «الإيمان» ضمن مجموع الفتاوى ٨٨/٧ و«الحقيقة والبيان» ضمنه ٤٥١/٢٠-٤٥٤

(٢) «البحار في اللغة والقرآن» ١/ص ط-ي

هذا ما قاله في مقدمة كتابه، وبعد جولة طويلة بلغت مراحلها ١١٤٧ صفحة أثار خلالها كثيراً من الشبهات، وحاول العثور على شيء يستند إليه في دعم ما ذهب إليه بنجده يقول في آخر صفحة من الكتاب: «الرأي: أو القرار:، أو الحكم.» ثم يكتب بالخط العريض تحت هذا العنوان الغريب في عالم التأليف والمناقشات العلمية: «إن ظاهرة إنكار المجاز في اللغة، وفي القرآن العظيم إنما هي مجرد شبهة كتبت لها الشهرة، ولكن لم يكتب لها النجاح.»

قلت: رغم ضخامة كتاب المطعني الذي طعن فيه على إنكار المجاز، ورغم كثرة ما حشده من نصوص أدبية من كتب الأدب، والبلاغة وغيرها، يمكن إيجاز ما فعله في كلمات قليلة، والرد على هذا الفعل باختصار، أما الرد التفصيلي على كل ما في كتابه من مغالطات فيحتاج إلى عمل علمي آخر، فلعل الله أن ييسر القيام به في وقت لاحق.

يظهر لي - والله أعلم - أن سبب تأليف الكتاب هو الرد على ابن تيمية، ووجه ذلك أن هذا المؤلف رجل مولع بالدراسات البلاغية، وأفنى عمره حتى الآن فيها، فكان عنوان البحث الذي قدمه للتخصص في علوم البلاغة: "سحر البيان في مجازات القرآن" ثم نال الدكتوراه برسالة عنوانها: "خصائص التعبير في القرآن الكريم وسماته البلاغية" والكتابان مليانان بتقسيم كلام الله إلى المجاز والحقيقة، فيكون من الطبعي أن يسعى رجل هذا شأنه إلى بذل أقصى ما أوتي من طاقة ذهنية لتضعيف أقوال منكري المجاز، وخاصة ابن تيمية الذي أسهم في هذا المجال ودعم مذهبه بأدلة عقلية ونقلية لا قبل للأقزام بها، حتى وصف المؤلف حال من يقرأ ما كتبه ابن تيمية في ذلك بأنه «يجد نفسه أمام صحرة عاتية لاتعمل فيها المعاول إذا أريد النيل منها»^(١) فكانني به يقول: أنا بين خيارين:

(١) «المجاز في اللغة والقرآن» ص ط

إما أن أضرب صفحاً عن كتابات هؤلاء المانعين للمجاز فتكون دراساتي لاغية أو كأنها لاغية، وإما أن أتصدى لمحاولة الرد على ابن تيمية وإن كانت حججه كالصخرة العاتية، فيبقى لدراساتي بعض القيمة.

إذا تجاوزنا حالة المؤلف النفسية والدوافع المفترضة من وضع كتابه، وأمعنا النظر في الكتاب نجد أموراً جديرة بالملاحظة منها ما يلي:

١- حاول المؤلف التقليل قدر الإمكان من عدد مانعي المجاز، فيقول: «إن إنكار المجاز في اللغة قبل ابن تيمية لم ينسب إلا إلى رجل واحد مع ضعف مستنده، وضعف النسبة إليه»^(١)

٢- حاول التقليل من شأن ابن تيمية نفسه فتجده يقول: «وتبنى مذهب السلف في الجملة»^(٢)

٣- حاول التثبيت بالسلف والمتقدمين طالباً النجدة من هذه الصخرة العاتية فعزا المجاز إلى طائفة كبيرة منهم ابتداءً من القرن الهجري الثاني، وكان جل هذه النقول رداً على ما ذهب إليه ابن تيمية من أن أحداً من الأئمة لم يقل بالمجاز، ولم يعرف تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز إلا في آخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين. أما المؤلف فأراد في كل محاولاته أن يثبت أن المجاز كان معروفاً عند جميع العلماء منذ القرن الثاني.

وبنظرة متأنية في تلك النقول نجد أن كل ما نقله قبل التاريخ الذي ذكره ابن تيمية إنما هي استنباطات استنبطها هو، حيث يجد عبارات بلاغية معينة في كتاب سيبويه ت ١٩٤ هـ، أو في رسالة الشافعي ت ٢٠٤ هـ، أو في معاني القرآن لأبي زكريا الفراء ت ٢٠٧ هـ وغيرهم فيفسرها تفسيراً مجازياً بدعوى أن المؤلف قال بالمجاز، وهذا المنهج -

(١) نفسه ١١٤٦/٢

(٢) نفسه ص ح

كما لا يخفى - غير مجد في باب المناقشات العلمية: أولاً: أنه مصادرة من المطلوب^(١)؛ فإن كل من ينفي الجواز لا يشك في أن المقصود بسؤال القرية إنما هو سؤال أهلها، وليس بمجرد البيان، ولكن من قال إن هذا مجاز؟

بل القرية تطلق على مجموع البيان والسكان كما سيأتي - بإذن الله - فإذا جاء المؤلف ليحتج على منكري الجواز بأن من السلف من قال المقصود بالقرية أهلها، وهو مجاز كان هذا مصادرة من المطلوب؛ لأنه هو موضع الخلاف.

ثانياً: لو كان هذا المنهج نافعا في هذا المجال لقطعت هذه المناقشات منذ أمد بعيد؛ لأن المجازين قد سلّكوه مع نصوص القرآن والسنة فادعوا فيها الجواز وذكروا آيات وأحاديث كثيرة زعموا أنها نصوص مجازية، والساثرون على الحادة لم يسلموا لهم بذلك.

ثالثاً: أن المؤلف مع أنه رجع إلى كتاب "الإيمان" و"الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز"، كلاهما لابن تيمية، إلا أنه قد فاتته بحث مهم مطول بعنوان: "الحقيقة والمجاز" أفرده ابن تيمية للرد على الآمدي^(٢)، والمؤلف إنما ألف كتابه للرد على ابن تيمية بالدرجة الأولى، فكان اللائق بمثله أن يقرأ كل ما كتبه في هذا الموضوع.

هذا: والنقطة الهامة التي أثارها المؤلف وأرى أنها جديرة بالاهتمام الآن هي المتعلقة بأبي زيد القرشي؛ فإن المؤلف نقل عنه نقولاً لو خلت من المعارضة والطعن لكان نقضاً قوياً لما ذهب إليه ابن تيمية في تاريخ تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز، فلتكن دراستنا هنا حول هذه المسألة الهامة.

نقل المطيعي قول ابن تيمية: «إن لفظ الجواز وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث بعد القرون الثلاثة الأولى» ثم قال: «ونحن نختلف معه في هذا الرأي» ثم ذكر

(١) هي أن تجعل النتيجة جزء القياس، كقولنا: الإنسان بشر، وكل بشر ضحاك، يتبع: الإنسان ضحاك،

فالكرى ههنا والمطلوب شيء واحد، إذ البشر والإنسان مترادفان. [انظر التعريفات للجرجاني].

(٢) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للمحمود ١١٧٠/٣

دليله بقوله: «إذا رجعنا إلى ما كتبناه عن أبي زيد القرشي صاحب كتاب "الجمهرة" أشعار العرب» فإننا نرى في مقدمة كتابه الضافية أنه ذكر الحجاز في موضعين: الموضع الأول: حيث جعل عنوان المقدمة [اللفظ المختلف ومجاز المعاني] الموضع الثاني: قوله: وقد يداني الشيء الشيء وليس من جنسه، ولا ينسب إليه ليعلم العامة قرب ما بينهما، وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز المعاني. فقوله: وقد يداني الشيء الشيء... يمكن تفسيره بالمجاز التشبيهي، وكذلك الحجاز المرسل، وإن كانت دلالة على الأول أظهر وأقوى.. ولا يقال إن أبا زيد عنى بالحجاز شيئاً آخر غير الفن الذي عرف مقابلاً للحقيقة؛ لأننا نقول إن تمثيلات أبي زيد كانت منطبقة على صور مجازية قطعاً، ومن ذلك تمثيله بقول امرئ القيس:

قفا فاسألا الأطلال عن أم مالك ★ وهل تخبر الأطلال غير التهلك

ثم قال في بيانه: فقد علم أن الأطلال لا تجيب إذا سئلت، وإنما معناه فاسألاً يعني أهل القرية،^(١) وتفسيره لذين الموضعين يدرجهما في صدر الحجاز قطعاً... وأبو زيد هذا توفي عام ١٧٠ هـ على الصحيح؛ لأنه تحديد قام عليه الدليل^(٢)، ومودى هذا أن الحجاز بمعناه الفني الاصطلاحي قد عرف خلال القرن الثاني، عرف بلفظه، وعرف بمعناه، وهذا يقدح في صحة ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية من أنه لم يعرف إلا بعد القرون الثلاثة الأولى.^(٣) «

هذا هو ما قرره الدكتور المطعني بخصوص نقض ما أحكمه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهو تقرير مشكل لدى من ينظر إلى الأمور نظرة الاستعجال، حتى إن أحد الباحثين الحاذقين نظر إلى هذا الكلام فاعتز به ووقف منه موقف التسليم، فقال - بعد

(١) هكذا في كتاب المطعني والذي في «الجمهرة» ص ١٦: وإنما معناه فاسألاً لأهل الأطلال.

(٢) والدليل الذي يقصده هو روايته عن المفضل الضبي كما يأتي قريباً.

(٣) «الحجاز في اللغة والقرآن» ص ٦٤٧-٦٤٩

أن نقل مذهب ابن تيمية وابن القيم في تاريخ التقسيم:- «وذكر الدكتور عبد العظيم المطعني نقولاً عن أبي زيد القرشي المتوفى سنة ١٧٠ هـ ثبت أنه تكلم بالجاز لفظاً ومعنى»^(١) «وها نحن نخط الثامن عن زيف هذا التقرير وسقوط هذا الاستدلال فنقول:

أولاً: ما معنى نفي ابن تيمية وغيره أن يكون أحد من المعروفين في القرون الثلاثة قال بتقسيم الكلام إلى حقيقة وجاهز؟ وهل للنزاع في هذه المسألة ثمرة تستحق بذل الجهد والوقت؟

لاشك أن القرون الثلاثة الأولى لها مزيد فضل على القرون التي بعدها، لما اجتمع فيها من الخير الكثير، وظهور السنة، وقلة البدعة، ولأن القرن الأول منها هو القرن الذي عاش فيه النبي ﷺ وأصحابه الكرام، ولما ورد في فضلها كقوله ﷺ: «خير الناس - وفي رواية خير أمتي - قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...»^(٢)

ولكن الذي ينبغي أن يفهم على وجهه هو أنه ليس معنى خيرية القرن الشمولية بأن يكون كل من عاش فيها من الأخيار، لكن المقصود غلبة الخير، وظهوره على الشر، وإلا فقد عاش في هذه القرون كثير من رؤوس البدعة، كجهم بن صفوان ت ١٢٨ هـ - رأس فرقة الجهمية - وواصل ابن عطاء ت ١٣١ هـ - رأس المعتزلة - وعاصر أكابر الخوارج كثيراً من الصحابة وعاشوا في القرن الأول.

وعلى هذا لو فرضنا أن أبا زيد القرشي قال بالجاز، وفرضنا أنه من رجال القرن الثاني لم يكن في ذلك أي دليل على رجحان وجود الجاز في اللغة والقرآن، حيث يحتاج إلى معرفة هذا الرجل: عقيدته، ومن أي طائفة هو؟ أمن الجهمية؟ أم من المعتزلة؟ أم من؟ وهذا مالا سبيل إلى معرفته الآن كما ستعلم. نعم يكون فيه ما ينقض كلام ابن تيمية في تاريخ ظهور الجاز، لاما يحقق ترجيح الجاز.

(١) د. سليمان الغصن «موقف التكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة» ١/٤٣١/الرياض/١٤١٦ هـ

(٢) رواه البخاري: ٦/٣ ح ٣٦٥٠، ٣٦٥١، ومسلم: ٤/١٩٦٤

ثانياً: من هو أبو زيد القرشي صاحب "جمهرة أشعار العرب" ؟

إن هذا الرجل لم يعرف إلا من خلال كتابه هذا، وهذا الكتاب طبع ست مرات بعناية عدد من المحققين^(١) ولم يستطع أحد منهم أن يحدد شخصية القرشي مؤلف الكتاب، بل نجد الدكتور الهاشمي -الذي عني بالكتاب عناية خاصة- يقول:

« مؤلف "جمهرة أشعار العرب" أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي رجل مغمور مجهول، لم يعرف إلا بجمهرته هذه، وليس له وجود في كتب الطبقات والرجال، فقد سكنت عن ترجمته كتب التراجم على اختلاف أنواعها، فلم يرد له ذكر أو إشارة في كتب تراجم المحدثين ورواة الحديث، ولا في تراجم اللغويين والنحويين، ولا في تراجم الشعراء والأدباء، ولا في تراجم مؤلفي الكتب وجامعي الدواوين، ومن ثم كانت ترجمته ومعرفة العصر الذي ألف فيه الجمهرة من أعنت ما يصادف الباحث المحقق.^(٢) »

ويقول الأستاذ فاعور: « إن أبا زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي مجهول ليس له ذكر في جميع كتب الطبقات والرجال، فلم يذكر مع المحدثين والرواة، ولا مع اللغويين والنحويين، ولا مع الشعراء والأدباء، ولا مع مؤلفي الكتب وجامعي الدواوين^(٣) »

بل نجد الدكتور المطعني نفسه يقول: « لم نثر على ترجمة لأبي زيد القرشي، ولم يعثر غيرنا من قبل، ويبدو أنه لا طريق لمعرفة سوى كتابه "جمهرة أشعار العرب".^(٤) »

(١) هي الطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٠٨ هـ بعناية سعيد أنطون عمون، وطبعة دار الصادر بيروت ١٣٨٣ هـ وطبعة دار نهضة مصر بالقاهرة ١٣٨٧ هـ بتحقيق البحاسوي، وطبعة دار المسيرة بيروت ١٣٩٨ هـ وطبعة جامعة الإمام بالرياض ١٤٠١ هـ بتحقيق د. علي الهاشمي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه، وطبعة دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٦ هـ بعناية علي فاعور.

(٢) الهاشمي: مقدمة تحقيق «الجمهرة» ص ١٣

(٣) فاعور: مقدمة تحقيق «الجمهرة» ص ٦

(٤) «الأنجاز في اللغة والقرآن» ص ١٤٧

ومما يزيد جهالة أبي زيد هذا قوة على قوة أن جميع الشيوخ الذين يروي عنهم أيضاً من المجاهيل.

وبالرجوع إلى المصادر التي ورد فيها ذكر للقرشي نجد أن أول من ذكره هو ابن رشيقي القيرواني ت ٤٦٣ هـ في كتابه "العمدة" حيث ورد فيه ذكره مرتين: قال في المرة الأولى: «وقال محمد بن أبي الخطاب في كتابه الموسوم بجمهرة أشعار العرب: إن أبا عبيدة قال...» وفي المرة الثانية قال: «وزعم محمد بن أبي الخطاب:

إن أبا عمرو كان يقول: أشعر الناس أربعة...»^(١) ونقله السيوطي عن ابن رشيقي فيظهر أنه لم يقف على كتاب "الجمهرة"،^(٢)

وذكره عبد القادر البغدادي ت ١٠٩٣ هـ ونسب إليه "الجمهرة"،^(٣) وهذا ما يتعلق بورود ذكر اسم الرجل في بعض المراجع خلواً من أية ترجمة، فلا يعرف شيء عن حياته، وشدائعه واستقامته، ولا عن قوته أو ضعفه فيما يرويّه، أما القرن الذي عاش فيه فقد اختلف فيه المتأخرون على النحو التالي:

ذهب جرجي زيدان ود. أمجد الطرابلسي، والمستشرق الألماني بروكلمان إلى أن كتاب "الجمهرة" من ثمرات القرن الثالث الهجري^(٤) واستدل بروكلمان على ذلك بأن شيخ المؤلف المفضل كان في المرتبة السادسة من سلالة الخليفة عمر بن الخطاب.

(١) ابن رشيقي «العمدة» ٧٩٠/١ على التوالي/ تحقيق: محمد يحيى الدين عبد الحميد.

(٢) «المزهر» ص ٤٨٠-٤٨١

(٣) «خزانة الأدب» ١/١٠٥٥٠/٢١ القاهرة/ تحقيق عبد السلام هارون.

(٤) زيدان: «تاريخ آداب اللغة العربية» ١٢٥/٢، والطرابلسي: «نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب»

ص ٩٣، وبروكلمان: «تاريخ الأدب العربي» ١/٧٥ وانظر أيضاً «تاريخ الأدب العربي-العصر الجاهلي»

ص ١٥٢ للمستشرق الفرنسي: بلاشير.

ورجح د. شوقي ضيف أن أبا زيد عاش في أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع مستنداً على ذلك بأنه يتضح من مقدمته، وما نقله عن الرواة أن بينه وبين رواة القرن الثاني جيلين أو ثلاثة.^(١)

وهناك من رأى أنه توفي في القرن الثاني الهجري، وتحديدًا سنة ١٧٠ هـ وهم: إسماعيل البغدادي، وسليمان البستاني، وأورده أحمد أمين بصيغة قالوا^(٢) ودليلهم جميعاً أنه يروي عن المفضل بن محمد الضبي ت ١٦٨ هـ، وبهذا الرأي أخذ الدكتور المطعني حيث قال: «ومن اليقين أن أبا زيد من رجال القرن الثاني الهجري؛ لأن أبا زيد صرح في مقدمة كتابه المذكور بأنه سمع من المفضل بن محمد الضبي، والضبي من رجال القرن الثاني بلا نزاع.»^(٣) فجعل هذا الرأي من اليقين وضرب صفحاً عن جميع الاحتمالات - وإن كانت هذه الاحتمالات أقرب إلى اليقين - ليبني عليه ضعف ما قرره ابن تيمية وغيره حول نشأة المجاز.

وهذا الدليل الذي بنى عليه المطعني يقينه دليل ساقط بالمرّة؛ فإن المفضل الذي يروي عنه القرشي ليس المفضل الضبي، وبيان ذلك من وجوه:

١- في الطبعة الأميرية نجد بعد عبارة "ما حدثنا به المفضل بن محمد الضبي" مايلي: [وفي نسخة: ابن عبد الله بن الجبر بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب عن أبيه عن جده عن أبي طيبان عن ابن عباس]

(١) د. شوقي ضيف «تاريخ الأدب العربي - العصر الجاهلي» ص ١٧٨ / القاهرة / ١٩٦٠ م

(٢) البغدادي «إيضاح المكنون» ص ٣٦٨ و «هدية العارفين» ٨/٢ انظر «كشف الظنون» البستاني: في مقدمة

«الإلياذة» ص ١٧٢ وأحمد أمين: «ضحى الإسلام» ٢٧١/٢

(٣) «المجاز في اللغة والقرآن» ١٤٧/١

٢- وفي طبعة جامعة الإمام التي حققت على ٢٢ نسخة خطية رجع المحقق أنه
المفضل بن محمد بن عبد الله المحبر كما ثبت في غالب النسخ، وبهذا يتبين أن ذكر الضبي
لا محل له هنا وأنه تصرف من بعض النساخ الذين لا علم لهم بالتاريخ.

ولهذا يقول علي فاعور- بعد أن ذكر استدلال بعضهم برواية القرشي عن الضبي-
:« غير أننا سرعان ما نصاب بخيبة الأمل... عندما نقرأ ما ثبت على هامش الصفحة الثالثة
من بعض المخطوطات أن المفضل هذا هو المفضل بن عبد الله بن محمد بن المحبر، وهو من
رجال القرن الثالث ومطلع القرن الرابع الهجري. »^(١)

ويؤيد هذا أن القرشي صرح بالسماع من المفضل بن عبد الله المحبري.^(٢)

٣- بالنظر إلى الأسانيد الواردة في كتاب "الجمهرة" يظهر أن الحق الذي لا يقبل
الجدل هو أن المفضل هذا غير المفضل الضبي الذي توفي في القرن الثاني وأنه لا يمكن بحال
أن يروي عنه القرشي وإليك البيان:

رجَّح د. علي الهاشمي أن وفاة أبي زيد كان بين سنة ٣٠٠ و ٣١٠ هـ واستند إلى
القاعدة التي قررها المحدثون في تقديرهم الفترة الزمنية التي تكون بين طبقة وأخرى من
الرواة، وهي أربعون سنة أو ما يقاربها، فقد جاء في أحد الأسانيد: وأخبرنا المفضل قال
أخبرني أبي عن جدي عن محمد بن إسحاق... قال الهاشمي: «ففي هذا السند رواية
مشهور هو محمد بن إسحاق المتوفى سنة ١٥٣ هـ روى عنه جد المفضل فتكون وفاته على
وجه التقريب نحو ١٩٠، وروى عن هذا أبو المفضل فتكون وفاته على وجه التقريب أيضاً
نحو سنة ٢٢٥ هـ وروى عنه ابنه المفضل فتكون وفاته ٢٦٠ تقريباً، وعنه أخذ أبو زيد
فتكون وفاته سنة ٣٠٠ هـ تقريباً»^(٣)

(١) مقدمة تحقيق «الجمهرة» ص ٦

(٢) «جمهرة أشعار العرب» ص ٣٩

(٣) تحقيق «الجمهرة» ٢٥/١

واستمر على هذا النمط في دراسة الأسانيد وكانت النتيجة التي توصل إليها أن وفاة أبي زيد تقع بين سنة ٣٠٠ و ٣١٠ هـ وهي طريقة قيمة لمن تذوق منهج دراسة الأسانيد إلا أننا نسلك مسلكاً آخر لتأكيد هذه النتيجة، وهي طريقة الاستقراء والمقارنة فننظر في أسانيد أبي زيد والوسائط بينه وبين ابن إسحاق ثم نقارنه بجميع الأسانيد الموصلة إلى ابن إسحاق في الكتب الستة عدا البخاري، فنجد ما يلي :

١- جميع أسانيد القرشي إلى ابن إسحاق تتكون من ثلاثة رجال، فنجد-مثلاً:-
[أخبرنا المفضل عن أبيه عن جده عن محمد بن إسحاق.] [أخبرنا أبو العباس الوراق الكاتب عن أبي طلحة موسى بن عبد الله الخزاعي حدثنا بكر بن سليمان عن محمد بن إسحاق.]^(١)

٢- مسلم بن الحجاج [٢٠٤-٢٦١ هـ] بلغ عدد الثلاثيات بينه وبين ابن إسحاق خمسة ثلاثيات، وثنائي واحد.

٣- أبو داود [٢٠٢-٢٧٥ هـ] له إلى ابن إسحاق ٢٩ ثلاثيات، و ١٢٥ ثنائياً.

٤- الترمذي [٢١٠-٢٧٩ هـ] له إلى ابن إسحاق ١٠ ثلاثيات، و ٤٤ ثنائياً.

٥- النسائي [٢١٥-٣٠٣ هـ] له إليه ١٩ ثلاثيات، ورباعي واحد.

٦- ابن ماجه [٢٠٩-٢٧٣ هـ] له إليه ٩ ثلاثيات، و ٧١ ثنائياً.^(٢)

إن هذا التحقيق يفيد عند تأمله أن القرشي الذي وجدنا جميع أسانيده إلى ابن إسحاق مؤلفة من الثلاثيات يستحيل أن تكون وفاته سنة ١٧٠ هـ بل لو صح هذا التاريخ لم يكن بينه وبين ابن إسحاق واسطة أصلاً، وإن وجدت لم تتجاوز أكثر من رجل واحد، أما ثلاثة رجال فألف كلاً، ألا ترى أن النسائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ تكاد تكون جميع

(١) «الجمهرة» ص ٤١، ٤٣، ٥١ ط. دار الكتب العلمية.

(٢) هذا التحقيق محفوظ لديّ بأرقام الأحاديث مفصلة وإنما اكتفيت بذكر الأرقام دون بسطها خوفاً الطول.

أساتيده إلى ابن إسحاق من الثلاثيات، فكيف يستوي مع من توفي قبله بثلاثة عقود حسب هذا التاريخ المزعوم.

ويؤكد هذا تأكيداً قاطعاً أن أكثر تلاميذ ابن إسحاق الذين يروون عنه مباشرة عاشوا إلى ما بعد هذا التاريخ أعني: ١٧٠هـ.

وفيما يلي أمثلة من تلاميذه الذين أكثروا عنه : ١- أبو شهاب الخفاف ت ١٧١هـ - ٢- زهير بن معاوية ت ١٧٢هـ - ٣- موسى بن أعين ت ١٧٥هـ - ٤- أبو عوانة الشكري ت ١٧٥هـ - ٥- حماد بن زيد ت ١٧٩هـ - ٦- يزيد بن زريع ت ١٨٢هـ - ٧- هشيم بن بشير ت ١٨٣هـ - ٨- يحيى بن زكريا بن أبي زائدة ت ١٨٣هـ - ٩- جرير ابن عبد الحميد الضبي ت ١٨٨هـ - ١٠- سفيان بن عيينة ت ١٩١هـ وبهذا يتبين أن هذا التاريخ لو صح لكان القرشي من تلاميذ ابن إسحاق لا ممن يروي عنه بثلاث وسائل، وهذا كله يؤكد أن أبا زيد من رجال القرن الثالث، وأن وفاته لا بد أن تكون في آخر هذا القرن أو في بداية القرن الرابع من أقران الإمام النسائي.

وبذلك يكون هذا الرجل من معاصري تلاميذ الجاحظ ت ٢٥٥هـ، جاء بعد ابتداء الحجاز وشيوعه، فسار - كغيره من المجازين - على الخط الذي رسمه الجاحظ وأنصاره ولم يأت بجديد، هذا هو التحقيق الذي لا يجد الدكتور المطعني ومن سار على دربه سبيلاً إلى الطعن فيه والله الحمد والمنة.

فلم يبق بعد هذا التحقيق إلا أن يكون هذا التقسيم تقسيماً اصطلاحياً حدث في المائة الثالثة بظهور الجاحظ مفكراً معتزلة المتعصب، ومن سلك طريقه من المتكلمين.^(١)

ومما يطعن في هذا التقسيم - زيادة على ما سبق - عدم انضباط مفهوم التقسيم عندهم، ووجود اضطراب شديد في مقرراتهم في هذا الباب، فذهب بعضهم إلى أن التقسيم ثنائي، فهي حقيقة أو مجاز، وذهب بعضهم إلى أن هناك قسمًا ثالثاً ليس حقيقة.

(١) انظر «مختصر الصواعق» ٢٣٣/٢

وليس مجازاً، وقال آخرون: إن هناك الحقيقة والمجاز والمجاز المجاز^(١)، وهذا الاضطراب إذا أضيف إليه تهافت أقوالهم في تعريف الحقيقة والمجاز ظهر انهيار هذا الكيان المزعوم بما لا يدع مجالاً للشك في نفس من ينشد الحق، قال ابن تيمية: «ثم يقال: لا ضابط لهؤلاء فإن منهم من يجعل استعمال اللفظ في بعض معناه حقيقة، ومنهم من يجعله مجازاً، ومنهم من يجعله حقيقة ومجازاً جميعاً كما قد ذكر ذلك في مسألة العموم والأمر إذا أريد به النذب، وهو مما يبين تناقض هذا الأصل»^(٢).

الوجه الثالث: أن الأصل في التعامل مع النص الحمل على الحقيقة والظاهر: ولا يصح حمل مدلول النص على ما يخالف ذلك إلا بأربعة أشياء ذكرها شيخ الإسلام وهي: (١) التوصل إلى ما يثبت أن اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي، وأن يكون ذلك المعنى المدعى فيه المجاز لا يخل بالمعنى الشرعي للفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له وإن لم يكن له أصل في اللغة.

(٢) دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه؛ لأن من ادعى النقل عن الأصل لابد له من دليل قاطع يوجب الصرف.

(٣) أنه لابد أن يسلم ذلك الدليل -المصارف- عن مغارض؛ فإنه إذا قام دليل من القرآن والسنة يبين امتناع إرادة غير الحقيقة والظاهر امتنع تركها.

(٤) أن الشارع إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره فلا بد أن يبين للأمة مراده، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أراد منهم فيه الاعتقاد^(٣).

قلت: وهذا معترف به حتى من قبل أئمة المجاز، قال الجرجاني: «إن التنزيل لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، وإن شيئاً من

(١) انظر السيوطي: «المرهم» ٧٠/١ و«فلسفة المجاز» ص ٢٩

(٢) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٤٥٩/٢٠

(٣) انظر «الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٣٦٠/٦ - ٣٦١

ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع يدل عليه، أو ضُمَّن ما لم يتضمنه أتبع ببيان من عند النبي ﷺ وذلك كيبانه للصلاة والحج والزكاة والصوم.^(١)»

وإذا نظرنا إلى النصوص الشرعية التي يصرفها المجازيون عن حقائقها إلى المجازات لم نجد لهم دليلاً سوى الوسواس والظنون المبينة على إجراء أحكام المخلوقين على الخالق سبحانه وتعالى .

الوجه الرابع: ما في أقوال المجازيين من التناقض والتعارض:

إن تناقضات المجازيين في حد المجاز، وتبيين مواصفاته، والتظهير له من الكثرة بحيث يفوق العد البشري، وحسبي أن أذكر هنا من ذلك ما يكشف بطلان كلامهم، وتجرده عن أي صفة تمت إلى العلم بصلة:

١- قالوا: أكثر اللغة مجاز لاحققة،^(٢) ثم قالوا-باتفاق-: الأصل هو الحقيقة . وهذا تناقض، فلو كان أكثر اللغة مجازاً كان المجاز هو الأصل، وكان الحمل عليه متعيناً، وعليه فلا يجوز حمل اللفظ على حقيقته ما وجد إلى المجاز سبيل، والأصل - كما حققه الإمام ابن القيم- يطلق على أربعة معان^(٣): أحدها: ما منه الشيء، كالحديد أصل السيف، ثانيها: دليل الشيء، كأصول الفقه أي أدلته. ثالثها: الصور المقيس عليها، والمقيسة هي الفرع. رابعها: الأكثر أصل الأقل، والغالب أصل المغلوب ومنه أصل الحقيقة على فرض وجود المجاز، فلو كان المجاز هو الأكثر الغالب ل بقي هو الأصل، لكن هؤلاء يقولون: إنه الأكثر وإنه الفرع مخالفين بذلك جميع العقلاء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن قولهم: أكثر اللغة مجاز، يناقض قولاً آخر لهم، وهو قولهم: كل مجاز لابد له من حقيقة

(١) «أسرار البلاغة» ص ٣٩٤.

(٢) انظر «الخصائص» لابن جني ٤٤٧/٢

(٣) انظر «مختصر الصواعق» ٢٧٥/٢

ولاعكس، وهذا موضع اتفاق بينهم، قالوا يدل عليه أن المجاز هو المنقول إلى معنى ثانٍ
لناسبة، والثاني له أول لاحتمال^(١).

وهذان القولان متناقضان لاسيبل إلى التوفيق بينهما، فإما أن يقرروا بأن أكثر اللغة
بمجاز، وينفوا أن يكون لكل مجاز حقيقة، أو يقرروا بالثاني مع نفي الأول.

ومن تأمل هذا التناقض الصارخ مع ما يدعيه هؤلاء من التحقيق والتدقيق علم أنه
لا تحقيق ولا تدقيق، وإنما هو خروج عن سواء الطريق، ومفارقة للتوفيق، والقاعدة التي
قدها ابن جني حتى زعم هو ومن معه أن المجاز هو الغالب قاعدة كفيفة بإبطال المقصود
من التخاطب بين بني البشر فضلاً عن إبطال المعاني الشرعية، حيث زعم أن عامة الأفعال
-نحو قام زيد، وقعد عمرو- مجاز؛ لأن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد معناه
كان منه القيام، أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام في الماضي
والحاضر والآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام^(٢).

وليس هذا بغريب من ابن جني الذي يرى أن من الجائز أن تقول: ضربت زيداً
وتقصد غلامه^(٣). ووصل التمثل بهم في هذا الباب إلى الخوض في أشياء غريبة تضرب
عنها صفحاً، ولا تطول بها البحث؛ إذ لا طائل تحتها، ولذا لما نقل شيخ الإسلام ابن تيمية
بعض كلامه في هذا الباب قال- عن حسن ظنّ-: «والظن بابن جني أنه لا يقول هذا^(٤)»

٢- قالوا: إن من علامة الحقيقة السبق إلى الفهم^(٥) واستدلوا بقول الشاعر:

صَبَّحَنَ مِنْ كَاظِمَةِ الْخُصِّ الْخَرْبُ * يَحْمِلُنَ عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمَطْلَبِ

(١) انظر السيوطي: «الزهر» ٣٦١/١

(٢) انظر «الخصائص» ٤٤٧/٢-٤٤٨

(٣) نفس المصدر: ٤٥٢/٢

(٤) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٤٨٧/٢٠

(٥) انظر «مختصر الصواعق» ٢٦٨/٢ وعبد أديب الصالح: «تفسير النصوص» ٤٨/١ ط: المكتب الإسلامي

يريد عبد الله بن عباس تعويلاً على فهم السامعين.^(١)

وهذا الكلام مناقض لتطبيقاتهم المجازية؛ فإن أكثر المعاني التي يجرون عليها المجاز لا يتبادر منها إلا ما سموه المجاز، وإلا فمن الذي يسبق إلى فهمه من قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف: ٨٢] واسأل الجدران؟ وهذا الوجه يرفع المجاز بالكلية لمن تأمله.

٣- استحالة مجيء الحقيقة- حسب قواعدهم- في كثير مما يدعون أنه مجاز. وهم يقولون- باتفاق-: كل مجاز لابد له من حقيقة، ولنضرب مثلاً على ما يقولون في هذا الباب: قالوا: قولك: قطع الأمير اللص، مجاز؛ لأن القطع قد يكون بأمره لا يديه، وإذا قلت: قطع الأمير نفسه اللص، بقي المجاز من جهة اللص؛ فإما قطع منه يده أو رجله، وإذا قلت: قطع الأمير نفسه يد اللص، بقي المجاز من جهة أن اليد اسم للعضو إلى المنكب والقطع لم يقع عليها كلها، وإذا قلت: قطع الأمير نفسه يد اللص ما بين الكوع والأصابع بقي المجاز من جهة أنك سميت لصاً، وذلك يقتضي استغراق جميع أفراد اللصوصية وهو محال، وعليه فقد أطلقت الكل على البعض وهو مجاز، وإذا قلت: قطع الأمير نفسه يد من وجد منه بعض اللصوصية ما بين الكوع إلى الأصابع، بقي المجاز من جهة أن الفعل "قطع" دال على استغراق جميع أفراد الجنس، وذلك محال.

قالوا: فإذا أردت الحقيقة في هذه المسألة عليك أن تقول: "أوقع الأمير نفسه فرداً من أفراد القطع على يد واحد من وجد منه بعض اللصوصية ما بين الكوع إلى الأصابع" وبذا فقط تتحول العبارة من حيز المجاز إلى حيز الحقيقة.^(٢)

قلت: مع هذا العيث الطويل وهذا الجهد الفارغ لم يصلوا إلى الحقيقة طبقاً لقواعدهم؛ لأن قوله: "أوقع" فعل يدل على استغراق جميع أجناس الإيقاع الحاصلة في الأزمنة، ومحال صدورها من الأمير، فيكون إطلاقاً للكل على البعض، ويستحيل أن ينتهي

(١) (الخصائص) ٤٥٢/٢

(٢) انظر (الخصائص) ٤٥٠/٢ ولزماً ((بطلان المجاز)) ص ٢٨-٢٩

هذا الأمر إلى حد الحقيقة حسب اصطلاحهم، ومثله قولهم عن قوله تعالى: ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾ [سورة الكهف: ٧٧]: إنه مجاز؛ لأن الجدار لا يريد، فيقال لهم: ما حقيقة هذا المجاز- وأنتم تقولون كل مجاز لابد له من حقيقة-؟ ولا جواب لهم.

قال ابن قتيبة -عن هذه الآية موضحاً استحالة مجيء الحقيقة من مثلها حسب قواعد المجازين-: «كيف كنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار؟ رأيت ماذا؟ لم تجد بداً من أن تقول: جداراً بهم أن ينقض، أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض، وأياً ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا أحسب يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ. ^(١)»

٤- أن المجازين قاطبة يقولون بوجود المجاز في القرآن والسنة، وهذا يناقض أصلاً لهم ذكره إمامهم الجرجاني، حاصله: أننا إذا لم نعلم أن المتكلم قصد بكلامه أن يكون متأولاً، بل جعله حقيقة عنده، امتنع أن يوصف بأنه مجاز. ^(٢)

فهل الآيات والأحاديث التي قلتم فيها بالمجاز علمتم أن المتكلم بها قصد أن تؤوّل، وإذا أراد فممن؟ أراد من جهلة الفلاس والكلام من أهل الاعتزال، والميوعة أم أراد من رسوله المختار الذي خاطبه بقوله: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [سورة النحل: ٤٤] فبين للأمة كل شيء ولم يشر إلى شيء مما تقولون عن الحقيقة والمجاز والتأويل؟ لاشك أن وجهاً واحداً من هذه الأوجه الكاشفة عن تناقضاتهم لكاف في بيان ما عليه هؤلاء المتكلمون من تهافت الفكر، والبعد عن المعرفة الحقّة.

قال ابن تيمية -بحق-: «ولهذا لا يوجد للقاتلين بالمجاز قول ألّبتة، بل كل أقوالهم متناقضة، وحدودهم والعلامات التي ذكروها فاسدة؛ إذ كان أصل قولهم باطلاً فابتدعوا في اللغة تقسيماً وتعبيراً لاحقيقة له في الخارج، بل هو باطل فلا يمكن أن يتصور تصوراً

(١) «تأويل مشكل القرآن» ص ١٣٣

(٢) انظر «أسرار البلاغة» ص ٣٨٥

مطابقاً، ولا يعبر عنه بعبارة سديدة، بخلاف المعنى المستقيم فإنه يعبر عنه بالقول السديد كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [سورة الأحزاب: ٧٠] والسديد الساد : الصواب المطابق للحق بلا زيادة ولا نقصان. ^(١)»

الوجه الخامس: أنه يمتنع وقوع المجاز في القرآن والسنة :

هناك عدة أوجه لكل واحد منها كاف في الحكم باستحالة وقوع المجاز في كلام الشارع أذكر منها الآتي:

١- إجماع القائلين بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافيته صادقاً في نفس الأمر، فتقول لمن قال: رأيت أسداً يرمي. :ليس هو بأسد، وإنما هو رجل شجاع. ويلزم على القول بأن في القرآن مجازاً أن يكون فيه ما يجوز نفيه، ولا شك أن القول بجواز نفي شيء في القرآن خروج عن الحق المبين، واتباع لغیر سبيل المؤمنين، قال العلامة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: « وهذا اللزوم اليقيني الواقع بين القول بالمجاز في القرآن، وبين جواز نفي بعض القرآن قد شوهد في الخارج صحته، وأنه كان ذريعة إلى نفي كثير من صفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن العظيم، وعن طريق القول بالمجاز توصل المعطلون لنفي ذلك فقالوا: لا يد، ولا استواء، ولا نزول، ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات؛ لأن هذه الصفات لم ترد حقائقها، بل هي عندهم مجازات، فاليد مستعملة عندهم في النعمة أو القدرة، والاستواء في الاستيلاء، والنزول نزول أمره، ونحو ذلك، فنفوا هذه الصفات الثابتة بالوحي عن طريق القول بالمجاز» ثم بين رحمه الله بطلان هذا القول بالبرهان فقال: « وطريق مناظرة القائل بالمجاز في القرآن هي أن يقال: لا شيء من القرآن يجوز نفيه، وكل مجاز يجوز نفيه، ينتج من الشكل الثاني: لا شيء من القرآن بمجاز، وهذه النتيجة كلية سالبة ضادقة. ^(٢)»

(١) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٤٨٥/٢٠

(٢) «منع جواز المجاز» ص ٣٧، ٣٨ والكلية السالبة هي: ما يدل على جميع الأفراد في النفي.

قلت: هذه نتيجة علمية، وحجة عقلية صحيحة مبنية على مقدمتين لا يجادل فيهما إلا معاند، أما الأولى فقوله: "لا شيء من القرآن يجوز نفيه"، ولا يشك فيه مسلم يحترم الرحي الإلهي، وأما الثانية فقول: "وكل مجاز يجوز نفيه"، هذا أيضاً لا شك فيه؛ لأن المجازيين الذين جاءوا به هم الذين أجمعوا على ذلك، ويكفينا اعترافهم بذلك.

٢- إن المجاز المذكور يتضمن اتهام الشارع إما بالكذب وإما بعدم النصح، أما الأول فإنهم في تأويلاتهم لنصوص الشريعة يعمدون إلى ظاهر النص ومدلوله فيبطلونه وينفونه بواسطة المجاز، تأمل معي قول الرضي عن قوله تعالى: ﴿فَقَالَ هَا وَلِلْأَرْضِ آتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [سورة فصلت: ١١] قال: «وهذه استعارة»^(١) فليس هناك قول ولا جواب، وإنما ذلك عبارة عن سرعة تكوين السماوات والأرض.^(٢) فأنت ترى أن الله تعالى يقول: ﴿فَقَالَ هَا﴾ ويقول: ﴿قَالَتَا﴾ وهذا الرجل يقول: ليس هناك قول ولا جواب. فمن نصدق؟ علماً بأن الله تعالى إذا أراد أن يجعل الجماد ينطق أنطقه، كما سيأتي قريباً.

وأما عدم النصح في إطلاق المجازات من قبل الشارع-لوقوع- فواضح حيث يطلق أشياء يريد منها غير ما تدل عليه من غير بيان، فلو أطلق قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ وقوله ﷻ: «(ينزل ربنا..)» وهو يريد: وجاء أمر ربك، ينزل أمر ربنا- كما جاء في تأويل هؤلاء- لم يكن في ذلك نصح.

٣- إن في القول بوقوع المجاز في القرآن اتهاماً للشارع بالعجز عن التعبير بالحقيقة، فقد ذكر الشريف الرضي أن المتكلم يعدل عن الحقائق إلى المجازات إذا ضاق

(١) الغالب في كلام الرضي إطلاق الاستعارة على المجاز، وهي نوع منه عند القائلين به.

(٢) «تلخيص البيان في مجازات القرآن» ص ٢٩٣

عليه بعض طرق الكلام.^(١) فيقال للمجازيين هل تصورون أن تضيق طرق الكلام على الله ورسوله ﷺ حتى تضيقوا إليهما هذا المجاز الذي وصفتموه بأنه ملجأ العاجزين ؟

٤- إن المجاز في حد ذاته مهما قيل عنه لا يخرج عن حيز الكذب، بل اعترف أكابر المجازيين الفائقين في البلاغة والبديع بأن المجاز كلما كان أكثر إغراقاً في التخييل والكذب كان أكثر تأثيراً على النفوس، فوصف أحدهم جوهر المجاز بأنه « هو القول المستفز للنفس المتيقن كذبه، المركب من مقدمات مخترعة كاذبة تخيل أموراً وتحاكي أقوالاً، ولما كانت المقدمة الشعرية إنما نأخذها من حيث التخييل والاستفزاز فقط... وكان القول المخترع المستيقن كذبه أعظم تخيلاً وأكثر استفزازاً وإلذاً للنفس من قبل أنه كلما كانت مقدمة القول الشعري أكذب كانت أعظم تخيلاً واستفزازاً، للسبب المذكور... كان [المجاز] أذهب في معناه وأقعد.^(٢) »

وكل ما قاله أهل المجاز في محاولة التفريق بينه وبين الكذب لا يعدو أن يكون تصرفاً عقلياً « يحوم حول الإشكال دون أن يصيبه، فلا يزال الشبه قائماً بين الكذب والمجاز على اعتبار أنهما خلاف الحقيقة، فجاءني الأسد، يقولها الكاذب والمتجاوز على حد سواء.^(٣) »

الوجه السادس: أن اللفظ المجرد من كل قيد وقرينة لا معنى له :

إن هناك قضية هامة تتعلق بالمعيار الذي وضعه المجازيون وظنوا أنه يتميز به وجعلوه شرطاً فيه لأهميته عندهم، أعني المعيار الذي سموه «القرينة» أو «العلاقة» والقول بوجود القرائن في بعض التراكيب دون بعض غفلة شديدة، أو غلطة لغوية، أو تمويه بارد لجأوا إليه حين أعجزهم ضبط أحوال هذا المجاز ووضعها في قالب علمي سليم، ذلك لأن وصفهم الحقيقة بأنها المتبادر إلى الذهن عند التجرد من القرائن، ووصفهم المجاز بأنه

(١) انظر «تلخيص البيان» ص ٣٢٦

(٢) السجلмасي: «المنزع البديع» ص ٢٥٢ / الرباط / ١٩٨٠م / ت: علال الغازي، وما بين المعكونتين زيادة مبي.

(٣) «فلسفة المجاز» ص ٢٢٨-٢٢٩

المستدل عليه بالقرينة، هذا كله باطل؛ لأن الألفاظ إذا تجردت عن القرائن بطلت مدلولاتها ولم تكن كلاماً، قال ابن القيم: «فهذا الفرق مبني على دعوى باطلة، وهي تجريد اللفظ عن القرائن بالكلية والنطق به وحده، وحينئذ فيتبادر منه الحقيقة عند التجرد، وهذا الفرض هو الذي أوقعهم في الوهم، فإن اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينطق بها لاتفيد فائدة، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يصح السكوت عليه، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قيد به، فيتبادر منه، في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير.^(١)» وقال أيضاً: «فإن اللفظ المفرد لا يفيد بإطلاقه وتجرده شيئاً ألبتة، فلا يكون كلاماً ولا جزء كلام فضلاً عن أن يكون حقيقة أو مجازاً.^(٢)» وأضاف: «فاللفظ المجرد عن جميع القرائن لا يستعمله العقلاء لامن العرب ولا من غيرهم، ولا يستعمل إلا مقيداً، والاستعمال يقيد قطعاً.^(٣)»

ولنضرب لهذه القضية بعض الأمثلة حتى تتضح أكثر، لنأخذ كلمة "رسول" في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ [سورة الزمل: ١٥] فهذه الكلمة هي هي بحروفها وشكلها، وبالتركيب عرفنا أن المراد بالرسول الأول النبي المصطفى ﷺ وبالثاني موسى بن عمران عليه السلام، «ومعلوم أن مثل هذا لا يجوز أن يقال هو مجاز في أحدهما باتفاق الناس.^(٤)»

كما أنه ليس بالإمكان فهم هذا المقصود، وإدراك هذا الفرق لولا التركيب. وخذ كلمة "نزلًا" من قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ نَزْلًا﴾ [سورة الكهف: ١٠٢] مع قوله تعالى:

(١) «مختصر الصواعق» ٢٤٠/٢-٢٤١

(٢) نفس المصدر ٢٥٤/٢

(٣) نفسه: ٢٦٨/٢

(٤) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٤٢٨/٢٠

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ سورة

الكهف: ١٠٧] ألا ترى أنها كلمة واحدة حروفاً وشكلاً؟ والفرق بين مدلوليهما كالفرق بين الجنة والنار، هل يصح أن يقال إن إحداهما حقيقة والأخرى مجاز باعتبار أن المعنى لم يعرف إلا بالقرينة؟ وعلى هذا نستطيع أن نقرر باطمئنان:

(١) أن حاجة اللفظ إلى الغير قائمة في الألفاظ كلها لافرق في ذلك بين الأسماء والأفعال والحروف، فلا سبيل إلى معرفة معنى لفظ - إن صح أن للفظ المفرد معنى - إلا بغيره من معاني الألفاظ الأخرى، فالعنى وحده يقوم في الكلام، والكلام لا يوجد إلا في التركيب، وكل تجزئة للمعنى تجريد لا واقع له في عالم المقال.^(١)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقروناً بغيره من الألفاظ، وبحال المتكلم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام.^(٢)»

(٢) أن القول بأن الحقيقة ما يفيد المعنى المجرد عن القرائن، والمجاز ما لا يفيد المعنى إلا مع قرينة، أو أن الحقيقة ما يفيد اللفظ المطلق، والمجاز بخلاف ذلك لا يستقيم على أصل لغوي سليم؛ لأن الألفاظ مفتقرة إلى القرائن وبدونها لا تدل على شيء ولا تكون كلاماً، «وما دام أنه لا بد لكل لفظ من الارتباط بقرينة أو قيد أيّاً كانت هذه القرينة أو هذا القيد، وأن الذي يتبادر إلى الذهن منه ما دل عليه من خلال هذه القرينة أو القيد، فقد تبين فساد معيارهم هذا.^(٣)»

(١) انظر (فلسفة المجاز) ص ١٤٠، ١٨٨.

(٢) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٤٩٦/٢٠.

(٣) «بطلان المجاز» ص ٤٦.

وهذا عبد القاهر الجرجاني يقول: «وإذا رمت الفائدة أن تحصل لك من الاسم الواحد، أو الفعل وحده، صرت كأنك تطلب أن يكون الشيء الواحد مثنياً ومثْبَئاً، ومنفياً ومنفياً عنه، وذلك محال.»^(١)

الوجه السابع : الرد على شبهات المجازين :

من الأوجه التي لها وزنها في معرض بيان فساد المجاز وبطلانه أن نرد على الشبهات التي يطرحها المجازيون، أو بعض من التبست عليهم القضية فاستسلموا للقائلين بالمجاز وصاروا يدافعون عنه، وعنهم، من حيث يشعرون، أو لا يشعرون، ومن هذه الشبهات: ١- قالوا: إن نفاة المجاز قبلوا كثيراً من الاصطلاحات العربية التي حدثت بعد القرون المفضلة، وسلموا بها، فلم لا يسلمون بوجود المجاز مع أنه اصطلاح من الاصطلاحات؟ فإنكاره مثل إنكار التوكيد والحذف وتثنية القصص!^(٢)

والجواب : أن أهل السنة والجماعة المنكرين ورود المجاز في الوحي الإلهي، القائلين بتهافت المذهب المبيح وجوده في اللغة ما بنوا إنكارهم على مجرد الأسماء والاصطلاحات، بل نظروا إلى القضية نظرة منهجية موضوعية فاحصة، فوجدوا أن كثيراً من اصطلاحات المتأخرين يعترضها الضعف، ويعوزها العمق والدقة، ويتوجه إليها الطعن لمصادمتها للشرع، وما كان منها بهذه المثابة ردوه وبينوا بطلانه؛ لأنه ليس حياً منزلاً، ولا كلام صحابي أو تابعي أو إمام من أئمة السنة، وقاعدة "لامشاحة في الاصطلاح" لا تبرر العبث بالشرع. ولذا أبوا هذا المجاز وردوه أشد الرد لما وجدوه مصادماً لكثير من أصول العقيدة، حاملاً العديد من المفاصد، وعرفوا مقاصد واضعيه ومراميهم، وهم الجهمية وأنصارهم.

وأما الاصطلاحات الواضحة التي يقصد بها ضبط القواعد العلمية وبيانها ولم تحتو على مفاصد، ولم تصادم أصلاً من أصول الدين، ولا قاعدة من قواعد الشرع فقد قبلوها

(١) «أسرار البلاغة» ص ٣٦٦

(٢) انظر الزركشي: «البرهان في علوم القرآن» ٢/٢٢٥/ القاهرة/ مطبعة الحلبي

وتعاملوا معها في كتبهم وعلموها طلابهم، حتى وإن كانت اصطلاحات جديدة، ولم يعرفها الأورائل، فالمسألة إذاً مسألة مناهج وقواعد وليست مسألة أهواء، ونظرات سطحية ثم إطلاق الأحكام جزافاً، قال الإمام ابن تيمية: «يُعلم بالاضطرار عند العرب أنها لم تتكلم باصطلاح النحاة التي قسمت بعض الألفاظ فاعلاً، واللفظ الآخر مفعولاً، ولفظاً ثالثاً مصدرأً، وقسمت بعض الألفاظ معرباً وبعضها الآخر مبنياً، لكن يعلم أن هذا اصطلاح النحاة، لكنه اصطلاح مستقيم المعنى، بخلاف من اصطلاح على لفظ الحقيقة والمجاز؛ فإنه اصطلاح حادث وليس بمستقيم في هذا المعنى، إذ ليس بين هذا وهذا فرق في نفس الأمر، حتى يخص هذا بلفظ، وهذا بلفظ.. ولا يمكنهم أن يأتوا بما يميز بين النوعين»^(١)

٢- قالوا: كل ما جاز وقوعه في اللغة جاز وقوعه في القرآن؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب.^(٢)
والجواب: أولاً: إن القول بوقوع المجاز في اللغة متنازع فيه، والمرجح عدم وقوعه؛ لأنه غير منضبط، ولما أسلفناه من الأدلة الصريحة الدالة على تهافت أقوال أهل المجاز في المجاز. ثانياً: أن هذا القول مردود؛ لأن هناك أشياء كثيرة مستحسنة عند البيهانيين كاستحسانهم المجاز وهي ممنوعة في القرآن بلا نزاع، ومن أمثلته:^(٣)

(١) ما يسميه البيهانيون "الرجوع"، ومعناه: نقض مقرر سابق في الكلام باللاحق لأمر يظهر للمتكلم في الوقت، وهو بديع المعنى عندهم، لكنه ممنوع في القرآن العظيم؛ لأن نقض السابق باللاحق إنما هو لإظهار المتكلم الوله والخيرة من أمر كالحب مثلاً، ثم يظهر أنه ثابت له عقله، وراجع رشده، فنقض كلامه الأول الذي قاله في وقت خيرته غير مطابق للحق، ويمثلون له بقول زهير:

(١) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٤٥٢/٢٠

(٢) نقله ابن تيمية عن ابن عقيل، انظر «الحقيقة والمجاز» ضمن المجموع ٤٨١/٢٠

(٣) انظر في هذا «منع جواز المجاز» ص ٤١، ٤٢

قف بالديار التي لم يُعفها القدم ★ بلى وغيّرها الأرواح والديم^(١)
فقوله: بلى وغيّرها.. الخ عندهم نقض به قوله: لم يعفها القدم، يظهر أنه قال
الكلام الأول من غير شعور، ثم تاب إليه عقله فرجع إلى الحق، وهذا عندهم بليغ جداً في
إظهار الحب والتأثر عند رؤية دار الحبيب، ولاشك أن مثل هذا لا يجوز في القرآن ضرورة
ولا في السنة النبوية.

٢) ما يسمونه ”إيراد الجد في قالب الهزل“، كقول الشاعر:
إذا ما تيممي أذاك مفاخرأ ★ فقل عدّ عن ذا أين أكلك للضبّ
فقوله: أين أكلك للضب، يظهر أنه هزل، وهو يقصد به تعييرهم بأكلهم الضب،
وهذا بديع المعنى من الناحية البلاغية إلا أنه غير جازٍ في القرآن لاستحالة الهزل فيه كما
قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَمَا هُوَ بِهَزْلٍ﴾ [سورة الطارق: ١٣-١٤]

٣) ما يسمونه ”الإغراق“ وهو ما أمكن عقلاً واستحال عادة، كقول الشاعر:
ونُكرم جارنا ما دام فينا ★ ونُتبعه الكرامة حيث مالا
إذ من المعلوم أنه يستحيل عادة اتباعه الجار بالكرامة في كل مكان ارتحل إليه، وإن
جاز عقلاً، ومثل هذا لا يجوز في القرآن والسنة؛ لأنه كذب محض.

٤) ما يسمونه ”الغلو“ وهو عندهم مالا يمكن عقلاً ولا عادة، كقول أبي نواس:
وأخفّت أهل الشرك حتى لم يَـ ★ لتخافك النُطفُ التي لم تخلقي

وهذا كذب لا يجوز وقوعه في القرآن، وإن اعتبره البلاغيون من بديع الكلام.
٥) ما يسمونه ”تجاهل العارف“ وهو استفهام المتكلم عما يعلمه حقيقة تجاهلاً

لنكتة، كقول نابغة الذبياني:

ألمحة من سنى برقي رأى بصري ★ أم وجه نُعم بدا لي أم سنى نارٍ

(١) الأرواح: جمع ريح، والديم: جمع ديمة، وهي المطر. انظر ((مختار الصحاح))

ومعلوم أن هذا لا يجوز في الوحي لاستحالة التجاهل على الله ورسوله ﷺ ، إلى غير ذلك من الاصطلاحات البلاغية الكثيرة والمسميات البديعية التي لا يشك مسلم عارف في عدم جواز وقوعها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

ثالثاً: أن قولهم: "كل ما جاز وقوعه في اللغة جاز وقوعه في القرآن" يشعر بأن المجاز الذي يدور حوله النزاع يرجع إلى قضايا ومباحث لغوية صرفة، وعند التأمل يظهر أن الأمر على خلاف ذلك، فالقضية هنا قضية عقلية، وليست لغوية، وبيان ذلك يكون بالتفريق بين ما يسمونه مجازاً لغوياً، وما يسمونه مجازاً عقلياً، وقد عقد الجرجاني في أسراره فصلاً عنوانه: (المجاز العقلي والمجاز اللغوي والفرق بينهما)^(١) وحصل ما توصل إليه أن المجاز يدخل الكلام إما من جهة المثبت، أو من جهة الإثبات، فالأول: أن يقع التجوز في المفرد، ومثل له بقوله عز وجل: ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مِثْنًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [سورة الأنعام: ١٢٢] باعتبار أن المجاز في تسمية الجاهل البعيد عن الهدى مِثْنًا، وهو ليس بميت لغة - كذا زعموا - والثاني: أن يقع التجوز في المركب بإثبات فعل إلى من لا يصح منه حقيقة، كقول جميل:

وشيب أيام الفراق مفارقي ★ وأنشزن نفسي فوق حيث يكون

فقالوا: إسناد فعل الشيب إلى الأيام مجاز؛ إذ لا يصح وقوع الفعل منها عقلاً.

وبنوا على هذا أن المجاز إذا كان في المفرد [المثبت] فهو المجاز اللغوي، وإذا وقع في المركب [الإثبات] فهو المجاز العقلي، قال الجرجاني: «وإذا قد تبين لك المنهاج في الفرق بين دخول المجاز في الإثبات، وبين دخوله في المثبت فاعلم أنه إذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة... ولزم من ذلك أن لا يحصل إلا بالجملة التي هي تأليف بين حديث ومحدث عنه، ومسند ومسند إليه، علمت أن مأخذه العقل، وأنه القاضي فيه دون اللغة؛ لأن اللغة لم تأت لتحكم بحكم، أو لتثبت وتنفي،

(١) وهو فصل يستغرق ما بين ص ٣٦٦ وص ٣٩٤

وتنقض وترم، فالحكم بأن الضرب فعل زيد، أو ليس بفعل له، وأن المرض صفة له أو ليس بصفة له، شيء يضعه المتكلم ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب، واعتراف أو إنكار، وتصحيح أو إفساد، فهو اعتراض على المتكلم، وليس للغة من ذلك سبيل، ولا منه في قليل ولا كثير، وإذا كان كذلك كان كل وصف يستحقه هذا الحكم من صحة وفساد، وحقيقة وبجاز، واحتمال واستحالة، فالمرجع فيه والوجه إلى العقل المحض، وليس للغة فيه حظ^(١)»

قلت: إذا تبين ما قاله هذا الإمام البياني المجازي الجرجاني استطعنا أن نقرر ما يلي:
أ- أن أئمة المجاز لا يدعون أن المجاز كله-ولاجله- من جهة اللغة، حتى يقال: كل ما ثبت وقوعه في اللغة ثبت وقوعه في القرآن.

ب- بالاستقراء ظهر أن جميع آيات الصفات وأحاديثها التي ادعى المعطلة وقوع المجاز فيها إنما هي من المجاز العقلي عندهم لا اللغوي، فأين التثبيت باللغة؟
ج- بذلك يظهر لك أن القوم على منهجهم المعروف وهو الائتمام بإمامة العقل المريض، ونبذ النصوص وراء ظهورهم، لكن بطرق ملتوية، وأساليب فيها الكثير من التدليس والتليس.

٣- من شبهاتهم أيضاً محاولتهم الاستدلال ببعض الآيات على وقوع المجاز في القرآن، ومن أشهر الآيات التي يستدلون بها على إقرار المجاز آية يوسف، وآية الكهف، كما سيأتي قريباً، ولكن يجب أن نلاحظ أولاً أن أكثر كتب البلاغة بل وكثيراً من كتب الأصول حين يدعي أصحابها وقوع المجاز في القرآن لا يمثلون غالباً بآيات الصفات، بل يكتفون بالآيات التي لا يظهر الغرض من وراء القول بوقوع المجاز فيها، حتى إذا سلم لهم بذلك انتقلوا إلى آيات الصفات، وهذا منهج الرضي في "مجازاته" القرآنية والنبوية.

(١) «أسرار البلاغة» ص ٣٧٣

وحان أوان الشروع في دحض أشهر استدلالاتهم لوقوع المجاز في القرآن بالآيتين المذكورتين، وإذا بطل الاستدلال بهما على إثباته كان ذلك البطلان في غيرهما من الآيات والأحاديث أظهر.

الآية الأولى: قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [سورة يوسف: ٨٢] قال المجازيون: هذا مجاز الحذف ليس المراد سؤال القرية، بل المراد سؤال أهل القرية، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. والجواب: الذي يقتضيه التحقيق أن الآية لا حذف فيها إطلاقاً؛ لأن القرية لا تسمى قرية لغة إلا وفيها سكانها، فهي سميت قرية لما وقر فيها من أهلها، مأخوذة من قرئت الماء في الحوض إذا جمعت^(١). وإذا ذكرت "قرية" مراداً بها الأبنية دون السكان فلا بد من تقييدها، كقوله تعالى: ﴿أَوَكَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ [سورة البقرة: ٢٥٩] ولو كان لفظ القرية دالاً على مجرد البنيان لم يحتج إلى تقييد، والقرى بدون سكانها تسمى أطلالاً، وآثاراً.

وهذه الحقيقة تنبه لها كبار المجازيين واعترفوا بها، قال الشريف الرضي: «إن القرية هي الجماعة المجتمعة، لا الأبنية المشيدة، وذلك مأخوذ من قولهم قرى الماء في الحوض إذا جمعه، والعير هي الإبل وفيها أصحابها، وإنما أنت سبحانه ضمير القرية بقوله: ﴿الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ على اللفظ، كما يقول القائل: قامت تلك الطائفة وتفرقت تلك الجماعة على اللفظ، ويحسن منه أن يقول عقيب هذا الكلام: وأكلوا وشربوا، وركبوا وذهبوا، حملاً على المعنى دون اللفظ، كما قال تعالى: ﴿مَنْ الْقَرْيَةَ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَاثَ﴾ ثم قال سبحانه: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا سَوِيًّا﴾ [سورة الأنبياء: ٧٤] على المعنى^(٢)»

(١) انظر: أبو البقاء «الكليات» ص ٧٣٥ / بيروت ١٩٩٢م / ت. د. عدنان درويش ومحمد المصري.

(٢) «تلخيص البيان في مجازات القرآن» ص ١٧٣-١٧٤

أقول: إذا كان لفظ القرية يحتمل هذا المعنى بدون حذف ولا تقدير - حتى عند المجازين - فلم يصح هؤلاء على القول بمجاز الحذف؟ رغم أنهم جميعاً يعلمون أن عدم الحذف والتقدير هو الأصل، بيد أن المقصد الأساس هو البحث عن وجه للاستدلال - ولو ضعيف - على وجود المجاز في القرآن ومن ثم التذرع بذلك إلى نفي الصفات.

وليس معنى هذا أنه لا حذف في القرآن والسنة مطلقاً، بل ورد الحذف كثيراً في القرآن الكريم، والحذف الوارد فيه يدرك بمجرد النظر لوضوحه، فلا وجه إلى التكلف، قال ابن تيمية - رحمه الله - : «ومن عادة العرب الحسنة في خطابها أنهم يحذفون من الكلام ما يكون المذكور دليلاً عليه اختصاراً... كقوله تعالى: ﴿إِنْ أَضْرَبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ [سورة الشعراء: ٦٣] فمعلوم أن المراد: فاضرب فانفلق^(١)» ولم يقل أحد: إن ذلك مجاز، ودليله أوضح من شمس النهار.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧] قالوا: هذا مجاز عقلي؛ لأن إسناد الإرادة للجماد ممنوع عقلاً.

والجواب: من وجهين: الأول: أنه لا مانع من إسناد الإرادة للجماد من حيث اللغة؛ لأن العرب تستعمل الإرادة بمعنى الميل الذي يكون معه شعور كميل الكائن الحي، كما تستعملها في الدلالة على الميل الذي لا شعور فيه كميل الجمادات^(٢)، فتقول: فلان يريد الخير، بمعنى يميل إليه كما تقول: هذا سقف يريد أن يقع أي مائل وشيك الوقوع، ونقله الطبري عن العرب موصوفاً بأنه من أفصح كلام العرب، وبه فسرہ القرطبي، وابن كثير^(٣)، وورد أيضاً عن العرب أراد بمعنى كاد، قال الرضي: «وترد كاد في كلامهم بمعنى أراد، وأراد بمعنى كاد، ثم أورد قول عمر بن أبي ربيعة:

(١) (الحقيقة والمجاز) ضمن المجموع ٤٦٦/٢، وهناك خطأ في الآية حيث وردت: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾

(٢) انظر «منع حواجز المآل» ص ٦٢ (بطلان المآل) ص ١١٨

(٣) (جامع البيان) ١٨٧/١٥ و(الجامع لأحكام القرآن) ٢٤/١١ بيروت ١٩٦٧م وتفسير ابن كثير ١٥٩/٣

كادت وكدت وتلك خير إرادة ★ لو عاد من هو الصباة ما مضى
وقول الآخر:

أمنحرم شعبان لم تقض حاجة ★ من الحاج كنافي الأصم نكيدها^(١)»
أي نريدها. الثاني: أنه لآمانع من حمل الإرادة هنا على معناها الحسي؛ لأنه ما من
شيء إلا ويحس بحسبه، كما قال تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم﴾ [سورة الإسراء: ٤٤] وثبت حنين الجذع الذي كان يخطب عليه النبي ﷺ^(٢) وقال
النبي ﷺ: ﴿إني لأعرف حجراً كان يسلم عليّ في مكة^(٣)﴾ «فلا مانع من أن يعلم الله من
ذلك الجدار إرادة^(٤)»

قال الحافظ ابن كثير - رحمه الله - عند تفسير قوله تعالى: ﴿وإن منها لما يهبط من
خشية الله﴾ [سورة البقرة: ٧٤]: «وقد زعم بعضهم أن هذا من باب المجاز، وهو إسناد
الخشوع إلى الحجارة، كما أسندت الإرادة إلى الجدار في قوله: ﴿يريد أن ينقض﴾ قال
الرازي والقرطبي وغيرهما من الأئمة: ولا حاجة إلى هذا؛ فإن الله تعالى يخلق فيها هذه
الصفة كما في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن
يحملنها وأشفقن منها﴾ [سورة الأحزاب: ٧٢] وقال: ﴿تسبح له السماوات السبع والأرض
ومن فيهن﴾ [سورة الإسراء: ٤٤] وقال: ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾ [سورة الرحمن: ٦]...
﴿قالنا أتينا طائعين﴾ [سورة فصلت: ١١] ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل...﴾ [سورة
الحشر: ٢١].^(٥)

(١) «تلخيص البيان» ٢٢٢، ٢١٦، والأصم: شهر رجب، كما في «اللسان»

(٢) «صحيح البخاري» الأرقام: ٩١٨، ٢٠٩٥، ٣٥٨٤، ٣٥٨٥

(٣) «صحيح مسلم» ١٧٨٤/٤ ح ٢٢٧٧

(٤) «منع جواز المجاز» ص ٦٢

(٥) «تفسير القرآن العظيم» ١٧٠/١-١٧١، وانظر القرطبي: ٤٦٥/١

وعماسية بيان خلو الآيتين السابقتين من المجاز لأنسى هنا عبارة ممحوجة وردت في
كتيب لأحد المجازين الأشاعرة المعاصرين حيث زعم أن قوله تعالى:
﴿هَن لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ﴾ [سورة البقرة: ١٨٧] إذا ترجم إلى اللغة الفرنسية
كان المعنى: هن بنطلونات لكم، وأنتم بنطلونات هن^(١)، يريد بذلك إلزام المانعين بالقول
بالمجاز في القرآن.

قلت: هذا سخيف؛ فإن في اللغة الفرنسية تجوز تسمية:

Epoux mari: وتسمية: Femme épouse [الزوجة] لباس الرجل، وتسمية:

[الزوج] لباس المرأة.^(٢)

ولو راجع هذه الآية من كتب ترجمة معاني القرآن لوجد ترجمة الآية كما يلي:

Elles sont un vetement pour vous, et vous etes un
vetement pour elles .^(٣)

وهذا المعنى واضح جلي لدى كل من يفهم شيئاً عن هذه اللغة من غير ذكر
للبنطلونات ولا حاجة إلى المجازات، والحمد لله.

٤- زعمهم أن مجرد التقليد واتباع العواطف هو الذي أدى إلى إنكار المجاز:
يزعم كثير من المجازين المعاصرين أن من قال بنفي المجاز مطلقاً، أو في القرآن إنما
حملهم على ذلك تقليد ابن تيمية، من غير نظر ولا تأمل، فيجد الدكتور يوسف القرضاوي
يقول- تحت عنوان: (ابن تيمية وإنكار المجاز)-: «وأنا أعلم أن شيخ الإسلام ابن تيمية أنكر
المجاز في القرآن والحديث واللغة بصفة عامة، وأيد ذلك بأدلة واعتبارات شتى، وأعلم
كذلك دوافعه لهذا القول، فهو يريد أن يغلق الباب أمام أولئك الذين غلوا في التأويل فيما

(١) انظر الصابوني: ((كشف الإفراءات)) ص ٨٢-٨٣

(٢) انظر: جبور عبد النور ((المعجم المفصل)) ص ١٥٨٧ / بيروت دار العلم للملايين .

(3) Traduction du dr: M. Hamidoullah p29 Medine 1990

يتعلق بصفات الله تبارك وتعالى، وهم الذين سماهم (المعطلة) فقد كادت صفات الله تعالى في نظرهم تصبح مجرد سلوب لا إيجاب فيها، ونفي لإثبات معه، وأراد هو أن يحجي ما كان عليه سلف الأمة فيثبت لله تعالى ما أثبتة لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله، وينفي عنه ما نفي القرآن والسنة، ولكنه بالغ في ذلك إلى حد نفي الحجاز عن اللغة كلها، والإمام ابن تيمية من أحب علماء الأمة، بل لعله أحبهم إلى قلبي، وأقربهم إلى عقلي، ولكني أخالفه هنا كما خالف هو الأئمة من قبله، وكما علمنا هو أن نفكر ولا نقلد، وأن تتبع الدليل للأشخاص، ونعرف الرجال بالحق، لأن نعرف الحق بالرجال، فأنا أحب ابن تيمية ولكني لست تيمياً^(١)»

قلت: هذا الكلام يحمل في طياته غرائب تظهر عند أدنى تأمل، وملاحظاتني عليه كما يلي: ١- إن في العنوان الذي صدر به كلامه إيهاماً بأن شيخ الإسلام ابن تيمية متفرد بإنكار الحجاز، أو هو من أولياته، وليس الأمر كذلك حيث سبقه إلى نفيه-مطلقاً ومقيداً- أئمة لهم أقدام راسخة في السنة، وقد تقدم ذكر بعضهم.

٢- اعترف بأن ابن تيمية أيد نفيه للمجاز "بأدلة واعتبارات شتى" ثم ذكر أنه يخالفه، هل يقر البحث العلمي باحثاً وصل إلى درجة كدرجة القرضاوي أن تكون مباحثاته العلمية على هذا النحو، فقله: "ولكني أخالفه" ليس من العلم في شيء ما لم يستند إلى مسوغات، وبراهين علمية توجب المخالفة، إن هذا المنهج-منهج الرد على العلماء بلا دليل- وإن كان مقبولاً لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فهو غير مقبول لدى طلبة العلم المقتفين لآثار السلف الصالح، وهم كثر في عالمنا اليوم والحمد لله.

٣- قوله-واصفاً ابن تيمية بأنه- "أراد أن يحجي ما كان عليه سلف الأمة.." كيف استساغ الدكتور أن يقر بهذا، وبأن ابن تيمية لما أراد ذلك أدل بأدلته واعتباراته ثم

(١) القرضاوي: ((كيف نتعامل مع السنة النبوية)) ص ١٧٠/فرجينيا/المعهد العالمي للفكر الإسلامي/١٩٩٠م

يعلن بأنه يخالفه "هنا"، ألم يسعه ما وسع ابن تيمية ومن قبله وبعده من الأئمة في إحياء منهج السلف ؟

٤- قوله: "كما خالف هو الأئمة من قبله" إذا كان المقصود أن ابن تيمية خالف بعض من سبقه في مسائل اقتضتها الاختيارات العلمية المدعومة بأدلتها فنعم قد حصل له ذلك كما حصل للمجتهدين قبله وبعده، وأما إذا أراد أنه خالف الأئمة في هذه المسألة فيسأل: من هم الأئمة الذين أقروا بالمجاز حتى خالفهم ابن تيمية ؟ هؤلاء "الأئمة" قطعاً ليسوا أئمة السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أهل القرون المفضلة ومن اقتفى آثارهم، بل وجدنا أئمة المجاز هم الجهمية والمعتزلة، ومن سار على مناهجهم من الأشعرية الكلائية، والماتريدية والمرجئة وغيرهم من العقلانيين .

٥- قوله: "كما علمنا هو أن نفكر ولا نقلد، وأن نتبع الدليل للأشخاص.." أنا أقول: إن هذا النوع من التفكير لم يتعلمه من ابن تيمية قطعاً، وإن تعلم منه شيئاً فإما أنه لم يفهم ما تعلمه، أو لم يطبقه في هذه المسألة على الأقل، وإلا أين الدليل الذي اتبعه في إثبات المجاز ؟ إنها لدعوى عارية من الدليل.

٦- أما قوله: وهم الذين سماهم (المعطلة). فقول غير مطابق للواقع، فليس ابن تيمية هو الذي سمي الموولة (معطلة) فقد سبقه إلى ذلك أئمة السلف، وإليك مثالين :

- قال أبو حنيفة ت ١٥٠ هـ - رحمه الله - : «أتانا رأيان خبيثان من المشرق: جهم معطل، ومقاتل مشبه»^(١)

- وقال الشهرستاني ت ٥٤٨ هـ - عن جهم بن صفوان-: «وكان السلف كلهم من أشد الرادّين عليه ونسبته إلى التعطيل المحض»^(٢)

(١) أسنده الخطيب في «تاريخ بغداد» ١٦٤/١٣

(٢) (الملل والنحل) ٨٨/١

٧- أما قوله: "فأنا أحب ابن تيمية ولكني لست تيمياً" ففيه إيهام بأن موافقة العالم الكبير في مسألة تقتضي الانتساب إليه مطلقاً، وهذا غير صحيح؛ إذ بينا أن شيخ الإسلام ليس أول القائلين بنفي المجاز، هذا من جهة ومن جهة ثانية إن الذي يقتضيه الإنصاف أن تكون الموافقة مبنية على قوة الدليل، وعدمها مبنياً على ضعف الدليل أو انعدامه، فالانتساب إنما هو للأدلة الشرعية للأشخاص، وهذه مسألة واضحة عند الدكتور لوفهم وراعى ما تعلمه من شيخ الإسلام!

وهذه القاعدة التي قررناها هنا قاعدة متفشية لدى أنصار الفكر المنسوب إلى الإسلام- للأسف- في هذا العصر، فلا يجدون مخالفاً لهم متمسكاً بالنص إلا سارعوا إلى نسبته إلى الأشخاص، فيقولون: "تيمي"، "وهايي"، وهكذا، ولو طبقت عليهم هذه القاعدة الزائفة لقل عنهم وعن جميع العقلانيين المناصرين للمجاز: إنهم "جاحظيون" أو "جنيون"،^(١) إن لم نقل لهم: "جهميون" و"معتزليون".

وهذا الموقف غير العلمي قريب من مسلك الدكتور محمد مصطفى بن الحاج^(٢) حيث قال: «أما ابن القيم فقد كان قبل أن يغدو مقتنعاً بنظرية أستاذه بمضي على سنين غيره من البلاغيين القائلين بنظرية المجاز، ويتضح هذا في كتابه "الفوائد المشوق" فقد ردد فيه آراء البلاغة التقليدية، وما حوته عن المجاز، ولكن بعد تشييعه بآراء ابن تيمية وجدناه في كتابه المهم "الصواعق المرسلة" قد غير موقفه وشرح وجهة نظره منطلقاً من آراء شيخه»^(٣)

فأنت ترى أنه يردد "نظرية أستاذه"، "آراء ابن تيمية"، "آراء شيخه"، كأن القول بنفي المجاز مما جاء به ابن تيمية، وكأنه مجرد نظرية أورأي لم يقم عليه أدلة دامغة،

(١) نسبة إلى الجاحظ وابن حني رائدي المجاز.

(٢) محقق «مجاز القرآن» للفر بن عبد السلام.

(٣) مقدمة «مجاز القرآن» ص ٥١

ولا ريب أن هؤلاء الناس يجهلون-أو يتجاهلون- أن السلفيين إنما يربون طلبتهم على المبادئ المدعومة بأدلتها الشرعية، لاعلى مجرد التقليد، ولكن قيل قديماً:
” وكل إناء بالذي فيه ينضح.“

وأما الكتاب الذي تعلق به هذا المحقق-وتعلق به قبله المطعني^(١) - لنسبة الجاز إلى ابن القيم فالذي يقتضيه البحث العلمي أنه ليس لابن القيم^(٢) كما حققه جمع من الباحثين، منهم: ١- العلامة أحمد محمد شاكر-رحمه الله- حيث قال- في مقال قديم له:- «ومن الكتب المنسوبة قصداً للنفاق كتاب يسمى ”الفوائد المشوق...“ نسب إلى الإمام الجليل شمس الدين ابن القيم-رحمة الله عليه-... ويظهر أن مؤلفه كان من الكتاب المنشئين، لامن العلماء المحققين-أمثال إمامنا ابن القيم- فإن له في بعض المسائل تحقيقات واختيارات سخيفة لا يقوّلها من شام للعلم بارقة، ولو لم يكن لشمس الدين ابن القيم بين أيدينا كتب غير هذا لقلنا: كاتب يتسخف ويظن أنه محقق، وأحق يتكاسر ويظن أنه عاقل، ولكن كتب ابن القيم تنادي بقوة نظره ودقة بحثه، وكثرة علمه، وبعد غوره، والله دره من إمام جليل...وقد وصلني أن النسخة الخطية التي طبع عنها هذا الكتاب كانت نسبته فيها إلى ابن القيم مكتوبة بخط جديد غير خط الأصل، فقبل لطابعه: لاتنسبه لابن القيم فلعل كاتب هذه لم يتحرّر النسبة، وخصوصاً أن الكتاب غير معروف في كتب ابن القيم فأبى ونسبه إليه. وحسبنا الله ونعم الوكيل.^(٣)»

٢-الدكتور بكر أبو زيد الذي استدل بقرائن علمية قوية على أن الكتاب لمؤلف آخر غير ابن القيم،-مع أنه لم يقف على نفي أحمد شاكر كما يبدو-ومن تلك القرائن:

(١) انظر «البحار في اللغة والقرآن» ٩٥٦-٩٦٣

(٢) اسمه: «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان» صدرت طبعته الأولى بالقاهرة ١٣٢٧هـ بعناية محمد بدر الدين النعماني، ونفقة محمد أمين الخانجي .

(٣) مجلة «المنار» ١٢٠/١٩ عام ١٣٣٤هـ = ١٩١٦م

أ) مغايرة أسلوب الكتاب ومنهجه لطريقة ابن القيم المعهودة في التأليف، من التحقيق والحفاوة بالسنة ونصوص السلف، أما هذا الكتاب فخلو من ذلك كله؛ فإنه مبني على التعريفات والتقسيم للحقيقة والحجاز بأسلوب لا يتوافق مع منهج ابن القيم .

ب) أنه يمر على جملة من الأحاديث -وهي قليلة- ويذكرها مرسلة مع ضعفها وبطلان بعضها.

ج) أنه عمده فيه إلى تقسيم الكلام إلى حقيقة وحجاز واستغرق كلامه في ذلك نحو ثلث الكتاب، وفيه مناقضة ظاهرة لما هو معروف من منهج ابن القيم وموقفه من الحجاز. ^(١)

وأخيراً حصص الحق وانبلج الصبح لذي عينين، وظهر الصواب موافقاً لما حققه أهل العلم، حيث حقق الكتاب الدكتور زكرياء سعيد علي ^(٢) فأثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن هذا الكتاب ليس إلا مقدمة تفسير أبي عبد الله جمال الدين محمد بن سليمان البلخي المقدسي الحنفي الشهير بابن النقيب المتوفى سنة ٦٩٨ هـ وهو تفسيره الكبير المسمى: "التحرير لأقوال أئمة التفسير في كلام السميع البصير" ^(٣)

ومن الغرائب أن يأتي باحث دكتور ليستدل بهذا الكتاب -على خلاف ما فعل ابن الحاج- على أن ابن القيم ألفه بعد أن كتب ما كتبه عن الحجاز، وأنه يمثل المرحلة الأخيرة في تطور تفكيره، وأنه أفاق وأعاد النظر في آرائه التي سبقت. ^(٤)

كما أن من المخجل حقاً أن نجد الدكتور المطعني يستدل على نسبة الكتاب لابن القيم بأن مؤلف الكتاب « كثير ما يذكر في ثنايا الكتاب هذه العبارة "يقول علماء هذا الشأن" أي أنه غير مبرز فيه، وهذا الوصف ينطبق على الإمام ابن القيم، فقد كانت له

(١) انظر «التقريب لفقه ابن القيم» ١/ ٢٣٧-٢٣٨ / الرياض / دار الهلال .

(٢) صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة الخانجي بالقاهرة / ١٤١٥ هـ باسم «مقدمة تفسير ابن النقيب»

(٣) د. صري المتولي «منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم...» من ٤٣١ / القاهرة / ١٤٠٦ هـ

اهتمامات أخرى بعيداً عن التأليف في علم البيان^(١) وهذا الاستدلال ليس في حاجة إلى التعليق، وله استدلالات أخرى من هذا القبيل، ليس هذا وقت عرضها والرد عليها .

٥- قال الدكتور محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي-بعد أن ذكر قول والده العلامة في المجاز ودليله:- «لو جعلنا المجاز مثل الخبر أوقسناه عليه في التعريف-إن أمكن ذلك- فنقول: يجوز نفي المجاز لذات المجاز، كما أن الخبر يجوز نفيه لذاته، فإذا كان المجاز في الوحي فلا يجوز نفيه كما أن خبر الوحي لا يجوز نفيه أمكننا الخروج من هذا الإشكال الذي أورده الشيخ رحمه الله، ولم أر من قال هذا، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني، ثم إنه لامشاحة في الاصطلاح، فكون بعض العلماء يقول: في القرآن مجاز، والآخر يقول: أسلوب عربي، خلاف لفظي لاثرة له.^(٢)»

قلت: لا يمكن أن نجعل المجاز مثل الخبر، ولا يستقيم أن نقيسه عليه في التعريف أو غيره للأدلة التالية:

١- فسر الشيخ هذا الجعل أو هذا القياس بقوله: "فإذا كان المجاز في الوحي فلا يجوز نفيه، كما أن خبر الوحي لا يجوز نفيه."^٣

وهذا يتنافى مع مقاصد المجازيين الذين عرف المجاز عن طريقهم وهم إنما ابتدعوه لدفع شبه التشبيه-كذا زعموا- ومقتضاه أن نقول: إن المجاز الذي يجوز نفيه ما كان في لغة العرب، وإذا ورد في القرآن والسنة سميناه مجازاً ولكن نجرده من هذه الصفة التي وضعها المجازيون، فنقول-مثلاً- في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ وفي قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ وفي آيات العلو والاستواء وأحاديثها: إنها جميعاً على ظاهرها على ما يليق بجلال الله سبحانه، وهي مع ذلك مجاز، متجاهلين أن مجرد الإثبات ينفي المجازية بالكلية، وأن مجرد قولنا

(١) «المجاز في اللغة والقرآن» ص ٩٦٣

(٢) تحقيق (مراتي مراتي السعدي) ص ١٤٠ هامش ٣ / القاهرة / ١٤١٣ هـ

﴿وجاء ربك﴾ مجازيفيد أن الذي جاء غير الرب . إن محاولة القول بالمجاز في القرآن مع تجريدته من خصائصه جمع بين الشيء وضده وهو محال.

٢- إن المسلمين جميعاً اتفقوا على إثبات مصداقية خبر الوحي، وعدم احتمال له للكذب، وهذا مبدأ أساس في عقيدة المسلم؛ لأن الله تعالى أمر بذلك، ووصف به قوله فقال عز وجل: ﴿قل صدق الله﴾ [سورة آل عمران: ٩٥] ﴿ومن أصدق من الله قيلاً﴾ [سورة النساء: ١٢٢] ولذلك راعوا هذه الحقيقة حين عرّفوا الخبر فقالوا: قول يحتمل الصدق والكذب لذاته. وقولهم: "لذاته" قيد قصد به إدخال الخبر الذي لا يحتمل الكذب كالوحي، والخبر الذي لا يحتمل الصدق كخبر مدعي النبوة بعد الختم.

وأما الذين جاءوا بالمجاز وعرفوه وذكروا ما له من علامات ومحترزات فهم الذين وصفوه بصحة النفي، ولم يستثنوا من ذلك كلام الله، ولا كلام رسوله، فطبقوه وأجروا أحكامه على القرآن والسنة فنفوا كثيراً من أخبارهما.

وحتى تتأكد ملازمة المجاز لصحة النفي لم ينس المجازيون أن يدخلوا في بعض حدوده هذه الخاصة، فقالوا: "المجاز: كل لفظ تجوز به عن موضوعه وصح نفيه عنه، مثل الجدل يصح نفي الأب عنه."^(١) وهذا يوضح جانباً من جوانب التباعد بين الخبر والمجاز.

٣- ومما يمنع هذا القياس أيضاً أن مجازهم هذا كثيراً ما يكون خيراً كسائر الأخبار في احتمال الصدق والكذب، فيجوز أن يكون قول القائل: "جاءني أسد يرمي" كاذباً بأن لا يجيء إليه رجل شجاع، ولا الحيوان المفترس، أي أن المجاز في هذه الحالة يحمل خصائص الخبر من هذه الحيثية، ولا يجوز قياس الشيء على نفسه كما لا يخفى، وإذا تقرر هذا فاعلم أن جميع آيات الصفات وأحاديثها التي ذكرنا لك أن من مقاصد المجازين تأويلها إنما هي - في الحقيقة - أخبار، وهذا مما يؤكد امتناع هذا القياس.

(١) القاضي أبو يعلى: ((العدة في أصول الفقه)) ١/١٧٢/الرياض/ط٢/١٤١٠هـ

ثم اعلم أن الخير والمجاز - عند القائلين به - يمثل كل منهما جهة منفكة عن الأخرى، ويوضحه أكثر أن نعلم أن صحة النفي صفة ملازمة للمجاز، لا تنفك عنه بحال سواء كان المجاز خبراً، أو غيره، ألا ترى أن عبارة "كل مجاز يصح نفيه" عبارة صادقة عند القائلين بالمجاز، وأن عبارة "كل خبر يصح نفيه" عبارة كاذبة - حتى وإن صرفنا النظر عن خبر الوحي - وهذا جلي في بيان الافتراق بين المجاز والخبر.

٤- ثم إن الخبر لفظ شرعي جاء في القرآن ونطق به رسول الله ﷺ قال تعالى: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ﴾ [سورة القصص: ٢٩] وفي القرآن ما يدل على أن الخبر (قول يحتمل الصدق والكذب) وهو قوله تعالى: ﴿وَلْيَبْلُوكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُو أَخْبَارَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣١] وما ورد على لسان المصطفى ﷺ من ذلك - وهو كثير - قوله: «ألا أخبركم بأحب الكلام إلى الله؟ سبحانه الله وبمحمد». ^(١)

فالخبر إذاً لفظ شرعي لغة واصطلاحاً، وعليه فليس في إجراءاته على نصوص الوحي شيء من المفاسد، أما المجاز فلفظ جهمي اعتزالي ترتب على القول به في نصوص الوحي مفاسد عقدية حسام أشرنا إليها فيما مضى، فافترقا، وامتنع القياس، وانتفت المماثلة. وبكل ما سبق يتبين لك ضعف قوله: «خلاف لفظي لاثمة له»

(١) «صحيح مسلم» ٢٠٩٤/٤

وأيضاً لو سلم «أن النزاع لفظي، فيقال: إذا كان النزاع لفظياً، وهذا التفريق اصطلاح حادث لم يتكلم به العرب، ولا أمة من الأمم، ولا الصحابة والتابعون، ولا السلف- كان المتكلم بالألفاظ الموجودة التي تكلموا بها ونزل بها القرآن أولى من المتكلم باصطلاح حادث لو لم يكن فيه مفسدة، وإذا كان فيه مفسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولاً، فكيف إذا كان الفرق غير معقول، وفيه مفسد شرعية، وهو إحداث في اللغة- كان باطلاً عقلاً، وشرعاً ولغة، أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا، وأما الشرع فإن فيه مفسد يوجب الشرع إزالته، وأما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفسدة»^(١) والله تعالى أعلم .

(١) «الحقيقة والمجاز» ضمن المجموع ٢٠/٤٥٤-٤٥٥

المبحث الثالث

القول بأن نصوص الوحي أدلة لفظية لاتفيد اليقين

هذا هو الأصل الثالث الذي وضعه المتكلمون لبناء التأويل عليه، ولإبطال مدلولات نصوص الشريعة، وصوّره الرازي-منظرهم الأكبر- على النحو التالي:

«إن الدلائل اللفظية لاتكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجود النحو والصرف، وعلى عدم الاشتراك، والحجاز، والتخصيص، والإضمار، وعدم المعارض الثقلي والعقلي، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لايمكن أن يكون قطعياً.^(١)»

وهذا القانون الموضوع بهذه الصورة الجريئة لايعرف أحد من المتكلمين سبق الرازي إليه، كما أشار إليه ابن القيم^(٢)، وإن كانت تطبيقاته منشورة في بعض كتب المتكلمين قبله، فالقاضي عبد الجبار ت ٤١٥ هـ أشار إلى فرقة يمكن أن يكون قولهم أساساً لهذا القانون فقال: «وفرقه أخرى قالت: إن القرآن مما لايمكن معرفة المراد به؛ فإن الألفاظ محتملة، فما من لفظ من الألفاظ إلا ويجوز أن يراد به الخصوص، كما يجوز أن يراد به العموم، وإذا كان هذا هكذا فلابد أن تتوقف ومنتظر القرينة المميزة للعام من الخاص، والخاص من العام، وهؤلاء يسمون أصحاب الوقف.^(٣)»

وهذا ابن العربي ت ٥٤٣ هـ يقول: «العرش في العربية لمعان، ولفظ "استوى" معه يحتمل خمسة عشر معنى في اللغة، والقول بأن العرش ههنا مخلوق مخصوص ادعاء على

(١) «أساس التقديس» ص ١٨٢

(٢) انظر «الصواعق» ٦٤٠/٢

(٣) «شرح الأصول الخمسة» ص ٦٠٤

العربية والشرعية.^(١)» وهذا القول تطبيق لهذا القانون؛ لأن مؤداه أن هذا الجزء من كلام الله لا يتأتى حصول اليقين منه لكثرة احتمالاته حسب هذا الزعم .

وإذا تأملنا حقيقة هذا الأصل نجد أنه لا يكاد يختلف في الجوهر عن الأصلين السابقين حيث إنه -عند تأمله- يقوِّيهما ويؤدي إلى نتيجهما، فالأصول الثلاثة يستهدف منها إلى: (١) محاولة إزالة التيقن بنصوص الشريعة . (٢) العمل على إقامة العقل مقام النص الشرعي؛ لأن دلالة العقل يقينية، ودلالة النص ظنية !

(٣) تأويل النص طبقاً لأغراضهم ومقرراتهم العقلية السابقة.

وقد وضع الرازي ارتباط هذا القانون بقانون البديل العقلي فقال: «الدلائل النقلية لاتفيد اليقين؛ لأنها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو، والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم الحجاز، وعدم الإضمار، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم المعارض العقلي، وعدم هذه الأشياء مظنون لامعلوم، والموقوف على المظنون مظنون، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية، وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض العقل.^(٢)»

وهكذا تقرر لدى هؤلاء هذا القانون وسلموا به، وأدخله الكتاب المتكلمون في كتب أصول الدين، وأصول الفقه، وأخذ به -للأسف الشديد- كثير من المعاصرين الذين صنفوا في الأصول^(٣).

وقبل نقض هذا القانون وبيان تهافته وسقوطه أرى أن من المناسب في هذا المقام إلقاء ضوء لامع سريع على آية آل عمران التي ورد فيها ذكر التأويل الذي لا يعلمه إلا الله

(١) «العواصم من القواصم» وانظر «قانون التأويل» له ص ٦٦٦، ونقله الكوثري في تعليقه على ((الاختلاف في اللفظ)) ص ٣٧-٣٨ وفرج به .

(٢) «معالم أصول الدين» ص ٩، بهامش «محصل أفكار المتقدمين...»

(٣) انظر -مثلاً- محمد أبو النور زهير «أصول الفقه» ١/٢٨٨/مكة المكرمة ١٤٠٥هـ ، ومحمد أديب الصالح «تفسير

النصوص» ١/٣٧٨

والراسخون في العلم، وكنت قد أشرت إلى تأخيرها عند ما سردت الآيات التي ورد فيها كلمة "التأويل"، وإنما أخرت أمرها إلى هنا لأمر :

١- أن الآية المذكورة قد فهم منها بعض أهل العلم أن في القرآن الكريم ما لا يعرف معناه على وجه اليقين، وهذا القول-بصرف النظر عن بعده- ربما توكأ عليه أصحاب هذا القانون لإباحة التأويل الفاسد، فيغتر به غيرهم، خاصة إذا علمنا أن هناك من جعل العام وما أشبهه كالمطلق من التشابه، فقال: « أحسن ما قيل في المحكمات والمتشابهات أن المحكمات ما كان قائماً بنفسه لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره، نحو: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: ٤] والمتشابهات نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [سورة الزمر: ٥٣] يرجع فيه إلى قوله جل وعلا: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ [سورة طه: ٨٢] وإلى قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [سورة النساء: ٤٨، ١١٦].^(١) وأن منهم من قال: إن المتشابهات هي المنسوخ، والمقدم، والمؤخر.^(٢)

٢- أنه إذا اتضح معنى هذه الآية على ما فهمه المحققون من أهل التفسير انحلت إشكالات كثيرة في باب المحكم والمتشابه، وظهر بالتالي ظهور القرآن ووضوحه لمن لم يكن على بينة من أمره.

٣- أن المنحرفين يبحثون عن التشابه ويتمسكون به لتحقيق أغراضهم السافلة من التأويل، قال ابن كثير عن تفسير قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾: «أي إنما يأخذون منه بالمتشابه الذي يمكنهم أن يحرفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه عليها لاحتمال لفظه لما يصرفونه، فأما المحكم فلا نصيب لهم فيه؛ لأنه دافع لهم وحجة عليهم»^(٣)

(١) تفسير القرطبي ١١/٤ وعزاه للنحاس .

(٢) انظر ((تفسير الطبري)) ١١٤/٣-١١٥، و((تفسير ابن كثير)) ١٧/١

(٣) المصدر السابق ١٧/١

ولهذا كله احتجنا إلى معرفة القول الثابت في هذه المسألة. وفي هذا الموضع بالذات، حتى تقوم الحجة على كل من يقول: إن كلام الله ورسوله ﷺ لا يفهم على وجه اليقين. والآية المقصودة هي قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ [سورة آل عمران: ٧].
فلنبداً بتعريف المحكم والمتشابه:

المحكم: قال ابن فارس: «الحاء، والكاف، والميم، أصل واحد وهو المنع»^(١) و«أحكمه أتقنه فاستحكم، ومنعه من الفساد»^(٢) وعليه «المحكم هو المتقن الممنوع من الفساد والاضطراب»^(٣) وقيل: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً.^(٤) قال القرطبي: «إن المحكم اسم مفعول من أحكم، والإحكام: الإتقان، ولاشك في أن ما كان واضح المعنى لا إشكال فيه ولا تردد، إنما يكون كذلك للوضوح مفردات كلماته، وإتقان تركيبها، ومتى احتل أحد الأمرين جاء التشابه والإشكال»^(٥) وقيل: المحكم ما عرف المراد منه، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، فعن ابن عباس ؓ: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالة، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره»^(٦)

(١) «معجم مقاييس اللغة» ٩١/٢

(٢) «القاموس» مادة [ح ك م]

(٣) حامد العلي «معرفة المحكم والمتشابه وأثرهما في تفسير القرآن» ص ٤٤/رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية

١٤٠٩ هـ [غير منشور]

(٤) تفسير الطبري ١١٥/٣-١١٦ وعزاه ابن جرير لابن إسحاق. عن محمد بن جعفر بن الزبير.

(٥) «الجامع لأحكام القرآن» ١١/٤

(٦) رواه الطبري في تفسيره ٧٥/١، وانظر حامد العلي: المصدر السابق ص ٤٥

المتشابه: «يقال أشبه الشيء الشيء وشابهه، أي ماثله»^(١) «والأمور المتشابهات المتماثلات»^(٢) «واشتبهت الأمور وتشابهت التيسر لإشباه بعضها بعضاً»^(٣) و «يقال لكل ما غمض ودق متشابه وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره... ومثل المتشابه "المشكل" وسمي مشكلاً؛ لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره، فأشبهه وشاكله»^(٤) ويفهم من هذا أن المتشابه له معنيان: (١) التماثل بين شيئين فأكثر (٢) الغموض والإشكال المحكم والمتشابه فيما يتعلق بالقرآن: لقد وصف الله تعالى كتابه بأنه متشابه كله، فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِي﴾ [سورة الزمر: ٢٣] قال ابن جرير: «يشبه بعضه بعضاً لاختلاف فيه ولا تضاد»^(٥) ووصفه تعالى كله بأنه محكم فقال: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمُ آيَاتِهِ﴾ [سورة هود: ١] وعليه فلا فرق بين المحكم والمتشابه الذي وصف به كل القرآن؛ لأن معنى التشابه هنا أن بعضه يشبه بعضاً، ويصدق بعضه بعضاً، وذلك هو المحكم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾ [سورة النساء: ٨٢] أما قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ ففيه وصف لبعض الآيات بأنها متشابهات، وهذا يدل على اختلاف معنى التشابه الذي وصف به كل القرآن عن المعنى الذي وصف به بعضه، فالأول: هو التشابه العام ومعناه - كما سبق - «يشبه بعضه بعضاً في الصحة والفصاحة والحسن والبلاغة»^(٦) وغير ذلك من وجوه التشابه الذي يفسر بالتماثل. والثاني: هو التشابه الخاص الذي وصف به بعض آيات القرآن، وهو الذي يؤول معناه إلى الخفاء، وعدم الظهور لغير الراسخين.

(١) «القاموس» مادة [ش ب هـ]

(٢) «الصحاح» مادة [ش ب هـ]

(٣) الزغشري: «(أساس البلاغة) ٤٧٧/١ بيروت/ ١٤٠٢ هـ /ت: عبد الرحيم محمود .

(٤) ابن قتيبة: «(تأويل مشكل القرآن)» ص ١٠٢

(٥) «جامع البيان» ٢٣/ ٢١٠

(٦) الشوكاني: «(فتح القدير) ٣١٧/ ١ القاهرة/ ١٣٨٣ هـ

ولعل بعض أهل العلم الذي حصر التشابه في المنسوخ نظر إلى قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة الحج: ٥٢]. فإنه ظاهر في جعل المنسوخ في مقابل المحكم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وجعل المحكم هنا ضد الذي نسخه الله مما ألقاه الشيطان، ولهذا قال طائفة من المفسرين المتقدمين: إن المحكم هو الناسخ، والتشابه المنسوخ، أرادوا -والله أعلم- قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٢] والنسخ هنا رفع ما ألقاه الشيطان، لارفع ما شرعه الله^(١)». ولهذا شاع في اصطلاح السلف إطلاق التشابه على كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح كتخصيص العام، وتقييد المطلق، فإن هذا يحتمل معنيين فصح أن يسمى متشابهاً.^(٢)

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فقد اختلف فيه: هل الوقف على لفظ الجلالة فتكون الواو استئنافية، أو أن الواو عاطفة والوقف على قوله: ﴿فِي الْعِلْمِ﴾ وجملة ﴿يَقُولُونَ﴾ حالية؟ وهذا الخلاف مبني على نظرة كل طائفة إلى التشابه، فمن رأى أن التشابه مالا سبيل إلى معرفة تأويله ومعناه رجع الوقف على لفظ الجلالة، ومن رأى أن التشابه ما خفي معناه ولا تتضح دلالاته للعموم، بل للراسخين في العلم رجع عطف الراسخين على لفظ الجلالة، قال السعدي -رحمه الله تعالى-: «﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ إن أريد بالتأويل معرفة عاقبة الأمور، وما تنتهي وتؤول [إليه] تعين الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ حيث هو تعالى المتفرد بالتأويل بهذا المعنى.. وإن أريد بالتأويل معنى التفسير ومعرفة معنى الكلام كان العطف أولى^(٣)».

(١) «الإكليل في التشابه والتأويل» ضمن مجموع الفتاوى ٢٧٢/٢٣

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان» ٣٥٨/١/٣٥٨/١، وما بين المعكوفتين زيادة مني.

ومن رجع الوقف على لفظ الجلالة أبو محمد بن حزم حيث قال- رحمه الله-
 :«لو علمه الراسخون في العلم لكان فرضاً عليهم أن يبينوه للناس، ولو لم يبينوه لكانوا
 ملعونين ولو يبينوه لعلمه الناس، ولو علمه الناس لكان محكماً لامتشابهاً، ولتساوى فيه
 الراسخون وغيرهم، وهذا ضد ما قال تعالى، فبطل بذلك قول من ظن أن الراسخين
 يعلمونه.^(١)» وقواه الشيخ الشنقيطي حيث قال:«ومما يؤيد أن الواو استثنائية لا عاطفة
 دلالة الاستقراء في القرآن أنه تعالى إذا نفى عن الخلق شيئاً، وأثبت لنفسه أنه لا يكون له في
 ذلك الإثبات شريك كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ
 إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة النمل: ٦٥] وقوله: ﴿لَا يَجْلِيهَا لَوْقَهَا إِلَّا هُوَ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٧] وقوله
 تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص: ٨٨]^(٢)»

وأما المذهب الآخر القاضي بأن الواو عاطفة وأن الراسخين في العلم يعلمون ما
 تشابه من القرآن فقد انتصر له أكثر المحققين:

قال الإمام البخاري- رحمه الله تعالى-:«والراسخون في العلم يعلمون تأويله»^(٣)
 قال أبو جعفر النحاس^(٤):«... ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ عطف على ﴿اللَّهُ﴾ عز وجل،
 هذا أحسن ما قيل فيه؛ لأن الله جل وعز مدحهم بالرسوخ في العلم، فكيف يمدحهم وهم
 جهال؟»^(٥) وقال ابن قتيبة:«فإننا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هذا
 متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمروه كله على التفسير حتى فسروا الحروف المقطعة في أوائل
 السور، مثل: الر، وحم، وطه، وأشباه ذلك» ثم رجع أن «يقولون» حال، فقال: «كأنه

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» ٢٩٣/٤ القاهرة/ مطبعة العاصمة/ نشر: زكريا علي يوسف .

(٢) «أضواء البيان» ٢٣٦/١ القاهرة/ ١٣٨٦هـ.

(٣) «صحيح البخاري» كتاب التفسير- سورة ٣- باب ١- [٢٠٦/٣]

(٤) هو أحمد بن محمد بن إسماعيل البصري النحوي، كان من أذكى العالم، وسمع وحدث، وصنف «إعراب

القرآن» و«اشتقاق الأسماء الحسنى» وغيرهما، توفي ٣٣٨هـ انظر «سير النبلاء» ٤٠١/١٥

(٥) «القطع والائتلاف» ٣٥٦/١ بغداد/ ١٣٩٨هـ/ ت: أحمد خطاب العمر.

تعالى قال: الراسخون في العلم قائلين آمنا به^(١)» ويؤكد هذا قول ابن مسعود رضي الله عنه: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعلم معانيهن والعمل بهن^(٢)» ولم يستثن - رضي الله عنه - المتشابه، قال العلامة أحمد شاكر - في تعليقه على تفسير الطبري -: «هذا إسناد صحيح وهو موقوف على ابن مسعود، ولكنه مرفوع المعنى؛ لأن ابن مسعود إنما تعلم القرآن من رسول الله ﷺ فهو يحكي ما كان في ذلك العهد النبوي المنير»

والذي يترجح عندي ويطمئن إليه الفواد أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، وذلك لقوة دليله، ويمكن أن يضاف هنا إلى ما ذكره البخاري، والتحباس، وابن قتيبة مايلي:

١- أن قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ لو كان المراد به مجرد الوصف بالإيمان لم يخص الراسخين، بل لقال: ﴿المؤمنون يقولون آمنا به﴾، فإن كل مؤمن يجب عليه أن يؤمن به، فلما خص الراسخين في العلم بالذكر علم أنهم امتازوا بعلم تأويله، فعلموه لأنهم عالمون، وآمنوا به لأنهم مؤمنون وكان إيمانهم به مع العلم أكمل في الوصف^(٣)»

٢- قال تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليذُبروا آياته﴾ [سورة ص: ٢٩] وهذا يعم الآيات المحكمات، والآيات المتشابهات، وما لا يعقل معناه لا يتدبر، وقال تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ [سورة النساء: ٨٢]، وسورة محمد ﷺ ٢٤. ولم يستثن شيئاً منه نهى عن تدبره، والله إنما ذم من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فأما من تدبر الحكم والمتشابه كما أمره الله وطلب فهمه ومعرفة معناه فلم يذمه الله، بل أمر بذلك ومدح عليه^(٤).

(١) «تأويل مشكل القرآن» ص ١٠٠

(٢) «تفسير الطبري» ٨٠/١

(٣) «تفسير سورة الإخلاص» ضمن مجموع الفتاوى ٣٩٣/١٧

(٤) انظر «الإكلیل فی التشابه والتأويل» ضمن المجموع ٢٧٥/١٣

٣- قال ابن عباس رضي الله عنهما: «أنا ممن يعلم تأويله»^(١) فهذا إخبار من هذا الصحابي الجليل، وهذا العلم الراسخ في العلم الذي دعا له النبي ﷺ بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(٢) إخبار منه عن نفسه بأنه يعلم تأويله، وهذا العلم بتأويل المتشابه لم يكتمه ابن عباس -وحاشاه أن يكتنم علماً تحتاج إليه الأمة- فقد علمه أصحابه من طلبه العلم، وهذا مجاهد يقول: «عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية وأسأله عنها»^(٣) فكان علمه عن علم ابن عباس، ولهذا قال سفيان الثوري: «إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به»^(٤) وعن عمرو بن مرة قال: «سأل رجل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن، فقال: لا تسألني وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه منه شيء، يعني عكرمة»^(٥) وكان عكرمة من أعلم أصحاب ابن عباس بالتفسير وإذا علمنا أن الراسخين في العلم علموا تأويل المتشابه وبينوه لأصحابهم علمنا أن ما تمسك به أبو محمد بن حزم في نفي علم الراسخين بتأويل المتشابه ليس بالقوي . فالحق أنه ليس في القرآن شيء لم يعرفه النبي ﷺ والربانيون من أصحابه مع حرصهم الشديد على تدبر معانيه، وهو كلام عربي سواء محكمه ومتشابهه، له معان معلومة، ولكنها قد تشبه فيصعب على غير الراسخين في العلم معرفة المعنى الذي يوافق الحكم منها، فالمتشابه إذاً مما يجوز أن يعلم معناه.^(٦)

وأما ما ذكره العلامة الشنقيطي -رحمه الله- فمبني على الغالب، وليس مبنياً على الاستقراء التام؛ لأن الله قد أثبت لنفسه بعض الأمور، ونفاه عن الخلق، ثم أثبت لهم

(١) «تفسير الطبري» ٢٠٣/٢ بإسناد صحيح .

(٢) صحيح الإسناد وتقدم تخريجه ص ٧

(٣) «تفسير الطبري» ٩٠/١ بإسناد حسن .

(٤) «تفسير الطبري» ٩١/١

(٥) «تفسير الطبري» ٨٦/١ وإسناده صحيح .

(٦) انظر حامد العلي : المصدر السابق ص ١٠٠

بعضه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: ٧٤] فأثبت العلم لنفسه ونفاه عن الناس، ومع ذلك أقر لهم يعلم فقال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [سورة البقرة: ٢٦] وقال عز من قائل: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرِفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٧٥]

على أنه يمكن الجمع بين القولين بتنزيلهما على قراءتين في الآية بالوقف والوصل، واعتبار كلتا القراءتين حقاً في إعطاء معنى صحيح للتأويل، فإن أريد التفسير وفهم المعنى فالوصل، وإن أريد حقائق الأخبار الغيبية كحقيقة ذات الله، وحقيقة صفاته، وحقائق نعم الجنة ونحوها تعينت قراءة الوقف على لفظ الجلالة، قال ابن تيمية: «وأما التأويل الذي اختص الله به فحقيقة ذاته، وصفاته كما قال مالك: "والكيف مجهول"، فإذا قالوا: ما حقيقة علمه وقدرته وسعته وبصره؟ قيل: هذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله^(١)»

وقال: «وعلى هذا فالراسخون في العلم يعلمون تأويل هذا المتشابه الذي هو تفسيره، وأما التأويل الذي هو الحقيقة الموجودة في الخارج فتلك لا يعلمها إلا الله^(٢)»

وتعدد المعنى بناء على تعدد القراءة له نظائر في القرآن ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِلتَّرْوِلِ مِنْهُ الْجِبَالِ﴾ [سورة إبراهيم: ٤٦] قرأ «الكسائي»: "لتزول"، بفتح اللام الأولى، ورفع الثانية، والباقون بكسر الأولى ونصب الثانية^(٣)، فالقراءة الأولى المثبتة فيها استعظام لمكرهم، والثانية فيها استهانة بمكرهم، و"إن" في الأولى مخففة من الثقيلة، وفي الثانية نافية^(٤).

(١) «الإكليل» ضمن المجموع ٣١٢/١٣ وعبارة مالك رواها اللالكائي ٣/٣٩٨ رقم ٦٦٤ وأبو نعيم في الخلية ٦/٣٢٦.

(٢) «تفسير سورة الإخلاص» ضمن المجموع ٣٨١/١٧.

(٣) ابن الجزري: «تخريج التيسير» ص ١٢٩/حلب ١٣٩٢هـ/ت: عبد الفتاح القاضي وعبد صادق قمبحاري.

(٤) انظر «تفسير الطبري» ٣٨٠/٩ و«تفسير سورة الإخلاص» ضمن المجموع ٣٨١/١٧.

هنا تنبيهات: الأول: أن الله تبارك وتعالى من تمام نعمته على عباده أنه لم يكلفهم ولم يفرض عليهم شيئاً يتعذر عليهم علمه، أو يشق عليهم فهمه، كما قال ابن جرير - رحمه الله تعالى - «وأما المحكمات فإنهن اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك، ثم وصف جل ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات بأنهن هن أم الكتاب، يعني بذلك أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين، والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه حاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم، وآجلهم.»^(١)

الثاني: أن المتكلمين ومن سار على دربهم جعلوا نصوص الصفات من التشابه قاصدين بذلك فهم المعنى على ظاهره، فقالوا: التشابه كل ما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى التأويل.^(٢) ومتى وجدوا حديثاً فيه إثبات صفة لله من صفات الجلال والكمال على ما يليق بجلاله قالوا - مثلاً - «والحديث مشكل لأنه يجعل لله يداً، وذلك تجسيم وتشبيه معارض للأدلة القاطعة بتزيه الله عن ذلك»^(٣)

وهو مذهب مورغل في البطلان فليست ظواهر نصوص الصفات من التشابه؛ لأن المعنى معلوم عند كل من يعرف لغة العرب على ما يليق بالله تعالى، ويبقى التسليم بالحقيقة والكنه، وهؤلاء اشتبه عليهم الأمر لما طلبوا قياس الغائب على الشاهد، وربنا

تبارك وتعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [سورة الشورى: ١١]

(١) ابن جرير الطبري: المصدر السابق ١١٣/٣

(٢) انظر محمد أديب الصالح: المصدر السابق ٣٣٣-٣٣٤

(٣) نور الدين عتر: (الإمام الترمذي والموازنة بين جامعيه وبين الصحيحين) ص ٢٢٤ / القاهرة / ١٣٩٠ هـ

الثالث: أنه إذا تبين لنا كل هذا علمنا أن كل مذهب ينسب على أن كلام الله ورسوله ﷺ متشابه بمعنى لا يمكن فهمه، أو أن أدلته ظنية، فهو مذهب يبين الفساد ظاهر السقوط، وبقية الأدلة ما ستره الآن :

مناقشة القانون القائل بأن نصوص الوحي لا تفيد اليقين، وبيان بطلانه :

إن قول القائل: كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين يحتمل احتمالات ثلاثة:

١- أن يريد عدم اليقين بمراد الله ورسوله، وأنه لو حصل اليقين بمراده لحصل اليقين بأن مراده حق .

٢- أو يريد عدم اليقين بأن مراده مطابق للحق ٣- أن يريد الأمرين معاً .

ولاشك أنه لو كان مقصودهم الثاني والثالث لكان ذلك قادحاً في الإيمان بالرسالة^(١)، فترجح أن مقصودهم نفي القدرة عن دلالة النصوص الشرعية على تعيين مراد الله ورسوله على وجه اليقين، كما يظهر من نص قانونهم، ومن القيود والمبررات التي ذكروها. وهذا المقصود هو ما نبين بطلانه فيما يأتي من وجوه متعددة :

الوجه الأول: أن النبي المختار الذي اصطفاه الله من خلقه إنما حصلت له الهداية بما أوحاه الله إليه ، وهو أدلة لفظية، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾ [سورة سبأ: ٥٠] وقال عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [سورة الشورى : ٥٢] فإذا كان رسول الله ﷺ أكمل الناس عقلاً، وأخير الله تعالى أنه قبل الوحي لم يكن يدري ما الإيمان، ولم تحصل له الهداية بعقله، فكيف يحصل للعقلانيين السفهاء الاهتمام إلى حقائق الإيمان بمجرد العقول دون نصوص الأنبياء؟ ثم كيف يحصل له الهداية بالوحي وهو ظني لا يفيد اليقين كما يزعم هؤلاء ؟

(١) انظر «المصواعق» ٧٣٤/٢

الوجه الثاني: أن الله تعالى أقام الحجة على الناس بالكتاب والسنة وهما أدلة لفظية، قال تعالى: ﴿رَسُولًا مَبْشُرِينَ وَمُنْذِرِينَ لئَلَّآ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [سورة النساء: ١٦٥] وقال تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [سورة الأنعام: ١٩٠] فلو كانت هذه الأدلة لاتفيد اليقين لم تكن صالحة لإقامة الحجة على الرسول ﷺ ولا على أمته، وقد أسلفنا بالدليل أن ألفاظ القرآن والسنة - باستقراء العلماء - ثلاثة أقسام: (١) نصوص لا تختمل إلا معنى واحداً، وهذه تفيد اليقين بتدلوها قطعاً. (٢) ظواهر تختمل غير معناها احتمالاً بعيداً مرجوحاً، وهذه تفيد اليقين بالاطراد على عادة المتكلم وسياقه، (٣) ألفاظ تحتاج إلى بيان فيبينها الشارع إما متصلاً، وإما منفصلاً. ^(١)

الوجه الثالث: أن الله تبارك وتعالى قد أمر رسوله ومصطفاه ﷺ بالتبليغ، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [سورة المائدة: ٦٧] وقال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ٤٤] وقال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرُّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [سورة النور: ٥٤] وقد علمنا يقيناً - وعلم كل مسلم مؤمن - أنه ﷺ بلغ رسالة ربه، وذلك بشهادة الله، وشهادة الصفوة من الصحابة رضي الله عنهم، قال تعالى: ﴿قُلْ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٌ﴾ [سورة الذاريات: ٥٤] ولو لم يقم بما أمره به ربه من البلاغ المبين لكان ملوماً، وقال ﷺ في حجة الوداع مخاطباً أصحابه: ﴿إِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ عَنِّي فَمَاذَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟ قالوا: نشهد أنك بلغت وأديت ونصحت، فرفع أصبعه إلى السماء مستشهداً بربه الذي فوق سمواته وقال: اللهم اشهد ثلاثاً ^(٢)﴾

فيسأل أصحاب هذا القانون: هل بلغ الرسول ﷺ ألفاظاً لاتفيدهم علماً، ولا يقيناً وأجابه في طلب اليقين على عقولهم؟ أو أنه بلغ الألفاظ والمعاني؟

(١) انظر انظر: ((الصواعق)) ٦٧٠/٢ - ٦٧١، ٧٥٤، ٧٥٥-٧٥٥

(٢) رواه مسلم ٨٨٦/٢ ح ١٢١٨، وأبو داود ٤٥٥/٢ ح ١٩٠٥ وغيرهما من حديث جابر بن عبد الله الطويل .

والأول ظاهر البطالان وهو لازم قولهم، وعنايته ﷺ بتبليغ المعاني أعظم من مجرد تبليغ الألفاظ، «ولهذا وصل العلم بمعانيه إلى من لم يصل إليه حفظ ألفاظه ﷺ فإن حفظ المعنى أيسر من حفظ اللفظ^(١)» وكأين من أمة لاتعرف من ألفاظ القرآن إلا سوراً يصلون بها، ولا يعرفون من لغة العرب شيئاً، وهم يؤدون الفرائض من صلاة وصيام وزكاة، وهم على يقين مما يفعلون .

الوجه الرابع: أن الصحابة فهموا عن الرسول ﷺ وبلغوا عنه الألفاظ والمعاني، قال ابن القيم - رحمه الله - : «الأدلة السمعية اللفظية قد تكون مبنية على مقدمتين يقينيتين: إحداهما: أن الناقلين إلينا فهموا مراد المتكلم، والثانية: أنهم نقلوا إلينا ذلك المزداد كما نقلوا اللفظ الدال عليه، وكلتا المقدمتين معلومة بالاضطرار؛ فإن الذين خاطبهم النبي ﷺ باسم الصلاة والزكاة والصوم والحج، والوضوء والغسل، وغيرها من ألفاظ القرآن في سائر الأنواع من الأعمال والأعيان والأزمنة والأمكنة، وغيرها يعلم بالاضطرار أنهم فهموا مراده من تلك الألفاظ التي خاطبهم بها أعظم من حفظهم لها، وهذا مما جرت به العادة في كل من خاطب قومًا بخطبة، أودارسهم علماً، أو بلغهم رسالة، وإن حرصه وحرصهم على معرفة مراده أعظم من حرصهم على مجرد حفظ ألفاظه^(٢)»

ومن المعلوم بالاضطرار أن الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم كانوا على أتم ما يكون العلم، وعلى أتم ما تكون المعرفة اليقينية، ولم يتوقف حصول اليقين لهم بمراد الشارع على تلك المقدمات العشر التي ذكرها أصحاب هذا القانون .

(١) ((الصواعق)) ٦٣٦/٢

(٢) ((الصواعق)) ٦٣٧/٢، وانظر ٦٥٦

ومن العجيب أن القاضي عبد الجبار-من المعتزلة- على الرغم من كونه من المتكلمين قد رد على هذا القانون، وكان من أوجه رده: «أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب والسنة ولا ينظرون إلى ما ذكره»^(١)

الوجه الخامس: مما يؤكد بطلان هذا القانون أن هؤلاء فتحوا للفلاسفة والزنادقة باباً لنشر فكرهم المدمر، وهؤلاء المتكلمون لا يستطيعون الرد عليهم؛ لأن هؤلاء الفلاسفة -وهم أساتذتهم في العقليات- يواجهون المتكلمين بأسلحتهم، فإذا قال المتكلم: إن آيات الصفات وأخبارها لا تفيد اليقين وقد عارضتها قواطع عقلية بخلاف نصوص المعاد، رد عليه الفيلسوف بأن نصوص المعاد قد عارضتها قواطع عقلية تنفيها، فيعتمد كل فريق على عقله المريض في إبطال حجة الفريق الآخر، ومعلوم لدى أهل الحق أن ما عارض الكتاب والسنة لا يعدو أن يكون هذياناً لاحقة لها، وشبهات خيالية لا مستند لها.^(٢)

الوجه السادس: أن الله سبحانه وتعالى لم يطلق الظن المجرد إلا في معرض الذم، قال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [سورة النجم: ٢٨] وقال أهل النار: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمَسْتَطِقِينَ﴾ [سورة الجاثية: ٣٢] وقال تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة فصلت: ٢٣] وهذا بخلاف اليقين حيث أثنى الله على أهله، فقال تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [سورة البقرة: ٤] وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لِمَا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [سورة السجدة: ٢٤] وقال تعالى: ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهَدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [سورة الجاثية: ٢٠] فكيف يستسيغ هؤلاء-بعد أن تبين أن الله ذم الظن وأثنى على اليقين- أن يجعلوا وحيه إلى نبيه ملازماً للظن مفارقاً لليقين، إن هذا هو الضلال المبين .

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص ٦٠٤

(٢) انظر «الصواعق» ٦٧٧/٢

الوجه السابع: أن جهل بعض الناس ببعض الألفاظ لا يخرج الأدلة السمعية كلها عن اليقين، قال ابن القيم: «جميع سور القرآن وآياته مفيدة لليقين بالمراد منها، وإن أشكل على كثير من الناس كثير من ألفاظه، فإن هذا لا يخرجهم عن إفادة اليقين، ولا يسلب الأدلة اللفظية عن إفادتها لليقين، بل كل علم من علوم بني آدم اليقينية القطعية تشتمل على مسائل يتقنها أصحاب ذلك العلم وهي مسلمة عندهم، ومجهولة عند كثير منهم، ولا يخرج ذلك العلم من كونه يقينياً قطعياً»^(١)

الوجه الثامن: أن هذا القانون الذي طبقه على كلام الله ورسوله لو طبق على سائر الكلام لم يبق في الدنيا علم يقيني، لافي المصنفات المصنفة، ولا في الكلام الذي يتخاطب به بنو آدم، ولو طبق على ألفاظ هذا القانون ذاته لكان أكثر تساقطاً، وأسرع تهافتاً، ولأزداد بطلاناً على بطلان، وتطبيقه على الوحي دون سائر الكلام جور وإجحاف، وسوء ظن بالله ورسوله، وإلا كيف يكون كلام من هو أعلم وأحكم، وأفصح وأنصح للأمة مجرداً عن اليقين، وشبهات هؤلاء العقلية تفيد اليقين ؟

الوجه التاسع: أن الأدلة العقلية أضعف من الأدلة السمعية، والذين «لم يحصل لهم اليقين بالأدلة العقلية أضعاف أضعاف الذين حصل لهم اليقين بالأدلة السمعية، والشكوك القادحة في العقلات أكثر من الشكوك القادحة في السمعية»^(٢)

الوجه العاشر: أن معرفة الله لا تتوقف على معرفة التصريف والإعراب، ونقل اللغة فإن من عرف الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلا كالرحمن الرحيم، الملك القدوس السلام المؤمن، وعرف معنى هذه الألفاظ لم يتوقف علمه بذلك على معرفته بأن الاسم مشتق من السمو، أو من السمة، وجماهير أهل الأرض يعرفون أن "الله" اسم لذات الخالق فاطر السماوات والأرض، ولو سألتهم عن تصريف الاسم واشتقاقه لم تجد عندهم جواباً.

(١) «الصواعق» ٧٤٦/٢

(٢) نفس المصدر ٦٦٣/٢

وأما الإعراب فأبعد وأبعد، فكثير من الناس يعرفون ربهم بيقين ولا يعرفون لغة العرب فضلاً عن معرفتهم بوجوه الإعراب.^(١)

وأما نقل اللغة فإن القرآن نقلت لغته، وإعرابه وتصريفه، ومعانيه نقلاً متواتراً أصبح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض، «وقواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه»^(٢) ومما يؤكد بطلان اشتراط نقل اللغة أن ألفاظ الكتاب والسنة هي الشاهدة على صحة غيرها من اللغات المنقولة، وليس غيرها شاهداً عليها، والعبرة بها لا غيرها، قال ابن تيمية: «والاسم إذا بين النبي ﷺ حد مسماه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيف ما كان الأمر، فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر؛ فإنه بين أن كل مسكر خمر فعرف المراد بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخص به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول ﷺ»^(٣)

الوجه الحادي عشر: أما بقية الأشياء التي ذكروا أن الدلالة موقوفة عليها من العلم بعدم التخصيص وعدم المجاز، وعدم الإضمار، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي... إلخ فكلها باطلة، لا تقوم على أرضية صلبة تحول بينها وبين الانهيار، وبيان ذلك:

(١) أن الأصل عدم ورود شيء من هذه الأشياء حتى يرد شيء منها، ومعلوم أنه لا يحتاج في فهم ما هو جار على أصله إلى العلم بانتفاء شيء آخر خارج عنه، وإلا لم يفهم مدلول لفظ أبداً لجواز أن يكون خرج عن أصله، ولو ساغ ذلك لم يكن أحد يحتاج بدليل شرعي لجواز أن يكون منسوخاً وهو لا يعلم ناسخه، «و لم يشهد أحد لأحد بملك لجواز

(١) انظر المصدر نفسه ٢/٦٨٠

(٢) نفس المصدر ٢/٧٤٧

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/٢٣٦

أن يكون خرج عن ملكه ببيع أو تبرع، ولم يشهد أحد لأخذ بزوجة امرأة، ولارق عبد،
لجواز أن يكون طلق أو أعتق، وفتح باب التجويزات لا آخر له ولا ثقة معه البتة... إن
القدح في دلالة العام باحتمال الخصوص وفي الحقيقة باحتمال المحاز، والنقل والاشتراك
وسائر ما ذكر يبطل حجج الله على خلقه بآياته ويبطل أوامره ونواهيه، وفائدة
أخباره ^(١)»

هذا: وذكر الإمام الشافعي نحو هذا الأصل فأفاد أن حديث الرسول ﷺ يحمل على
الظاهر والعام حتى يأتي دليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أنه أراد باطلاً دون ظاهر،
وخاصاً دون عام فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة، ويطيعونه في الأمرين جميعاً. ^(٢)

٢) وأما الإضمار فعلى ثلاثة أنواع:

أ- نوع يعلم انتفاؤه قطعاً، وإرادته باطلة وهو شأن أكثر الكلام؛ فإنه لو سلب عليه
احتمال الإضمار فسد التخاطب، وباب الإضمار لاضبط له، فكل من أراد إبطال كلام
متكلم ادعى فيه إضماراً يخرج عن ظاهره، فيدعي ملحد الإضمار في مثل قوله تعالى:
﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء: ١٦٤] فيقول: وكلم ملك الله موسى، وفي قوله
تعالى: ﴿وَجَاء رَبُّكَ﴾ يقول: وجاء ملك ربك ونحو ذلك.

ب- نوع يشهد السياق والكلام بأنه مضمرفكأنه مذكور في اللفظ وإن حذف
لقوة معناه في السياق، كقوله تعالى: ﴿أَن اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ [سورة الشعراء: ٦٣].
فكل فاقه يعلم أن المعنى: فضر به فانفلق، فذكره- لو ذكر- نوع من توضيح الواضحات
فكان حذفه أحسن، فإن الهم لا يذهب إلى خلافه.

ج- نوع يحتمل الإضمار وعدمه فهذا إذا قام الدليل على أن المتكلم به عالم ناصح
مرشد قصد البيان والهدى والدلالة والإيضاح بكل طريق، وحسم مواد اللبس ومواقع

(١) ((الصواعق)) ٢/٦٨٢، ٦٨٣

(٢) انظر ((الرسالة)) فقرة ٨٨٢، ٩٢٣/بيروت/المكتبة العلمية/ ت: أحمد شاكر، وانظر ((إعلام الموقعين)) ٣/١٢١

الخطأ، لم يشك السامع في أن مراده ما دل عليه ظاهر كلامه دون إضمار، ما لم يجعل للسامع عليه دليلاً، إلا إذا جَوَّزَ على الشارع أنه أراد منه ذلك وكلفه ما لا يطبق، وعرضه للعناء والمشقة، ولم يقصد البيان، وهذا لا يجوز عليه من اهتدى إلى الصراط المستقيم، وطلب الحق من مصدره الكريم.

٣) وأما التقديم والتأخير فلا يختلف عما قبله، فإن أصل الكلام الطبيعي المعتاد أن يكون جارياً على النسق المألوف، ولا يجوز القول باحتمالهما إلا في المواطن التي يدل الدليل عليه، وهذا لم يرد في كلام الله إلا حيث لا يلتبس على السامع ولا يقدرح في بيان المراد، كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ [سورة البقرة: ١٢٤] وقوله: ﴿لَن يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا﴾ [سورة الحج: ٣٧] ونحو هذا من التقديم لا يقدرح في المعنى ولا يحدث لبساً في الفهم. ^(١)

٤) وأما المعارض العقلي فأبعد أن تتوقف دلالة النص على العلم بانتفائه :
أولاً: لأن العلم بانتفاء المعارض مطلقاً لا سبيلاً إليه؛ لأنه ما من معارض إلا ويحتمل أن يكون له معارض آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل .
ثانياً: أن فهم النص عندهم على وجه اليقين لا يتم إلا بعد العلم بانتفاء المعارض، وهذا تصور منكوس، وفكر منقوض؛ إذ مذهبهم أن النص قبل البحث عن المعارض غير مفهوم على وجه متيقن، ومدلوله إذاً مجهول، ومعناه لا يدرى ماهو وشيء بهذه المثابة لا يمكن التمييز بين ما يعارضه وما يوافقه، فمعرفة المعارض على وجه اليقين متوقف على تيقن معنى النص، أي أن تيقن المعنى عندهم متوقف على انتفاء شيء لا يمكن أن يعرف على وجه اليقين .

(١) انظر ((الصواعق)) ٧١٠، ٧١٤، ٧١٥

٥) «أن الدليل متيقن ومعارضه مشكوك في وجوده، ومن قواعد أصول الشريعة وفروعها أنه لا يترك متيقن لمُحتمل»^(١)

٦) ويقال لهم أيضاً: إن افتعال القرائن المحتملة في حق كلام الله ورسوله ظلم ما بعده ظلم، ولكن يرد عليهم ويقال لهم: إن القرينة المنتظرة سواء كانت هو المعارض أو الناسخ... إلخ لابد أن تكون من قبيل الكلام فبأي شيء يعرف المراد به؟ فلا بد أن يقولوا: بظاهره، أو بقرينة أخرى، فإن جوزوا أن يعرف المراد بظاهره فهلاً قالوا بذلك في النص الأصلي حتى لا يحتاج إلى المعارضات والقرائن، وإن قالوا: بقرينة أخرى أعيد عليهم السؤال في تلك القرينة.^(٢)

٧) أن من الأصول التي يجب على كل مسلم عارف أن يستشعرها أن كلام الله تعالى لا يتعارض ولا يتناقض، بل يصدق بعضه بعضاً، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدَ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢] وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: كان قوم على باب رسول الله ﷺ يتنازعون في القرآن فخرج عليهم رسول الله ﷺ متغيراً وجهه فقال: «يا قوم بهذا أهلكتم الأمم من قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتب بعضها ببعض، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً بل يصدق بعضه بعضاً، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه»^(٣)

قال ابن الصلاح - رحمه الله - ت ٦٤٣ هـ: «وقد روينا عن محمد بن إسحاق بن خزيمة الإمام أنه قال: لأعرف أنه روي عن النبي ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأتني به حتى أولف بينهما»^(٤) إذا انتفى اشتراط المعارض النقلية؛ لأن

(١) أحمد الغماري: (المتنوني والبنار) ص ٨٥-٨٦ / القاهرة / المطبعة الإسلامية / ١٣٥٢ هـ

(٢) انظر القاضي عبد الجبار: المصدر السابق ٦٠٤

(٣) رواه أحمد بإسناد صحيح من حديث عبد الله بن عمرو (المسند ١/ ١٨١) وانظر: (جمع الزوائد ١/ ١٧١)

(٤) (علوم الحديث) ص ٢٨٥ / دمشق / دار الفكر / ١٤٠٦ هـ / ت: نور الدين عتر

النقل الصحيح لا يتعارض أصلاً، كان انتفاء اشتراط المعارض العقلي أولى وأحرى، خصوصاً إذا علمنا أن عقول هؤلاء متعارضة لاتتفق على شيء إلا على الحيرة والتزدد. (٨) من الأدلة أيضاً قوله ﷺ: «(وتترك أشياء غير نسيان رحمة بكم فلا تبحثوا عنها)»^(١) فنهى عن البحث عما سكت عنه ولم يتعرض له رحمة بناءً والبحث عن معارض الدليل مع عدم تحقق وجوده بحث عما سكت الله عنه إما مطلقاً وإما في حق من لم يبلغه؛ فإنه سكت عنه في حقه وهو في أوسع العذر حتى يصله.^(٢)

(٩) وأما قولهم: إن الدلالة تتوقف على العلم بانتفاء الناسخ فالقول فيه كالقول فيما سبقه، لأن من وقف على نص منسوخ ولم يبلغه ناسخه ففرضه الثبات على ما بلغه؛ لأنه مأمور به حتى يبلغه الناسخ كما تقرر في الأصول، قال الغزالي: «والمختار أن للنسخ حقيقة وهي ارتفاع الحكم السابق، ونتيجة وهي وجوب القضاء وانتفاء الأجزاء بالعمل السابق، أما حقيقته فلا تثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم؛ لأن من أمر باستقبال بيت المقدس، فإذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الأمر عن هو باليمن في الحال، بل هو مأمور بالتمسك بالأمر السابق ولو ترك لعصى»^(٣).

الوجه الثاني عشر: مما يدل على بطلان هذا القانون ما يترتب عليه من مخاطر على دين الآخذ به، ومن ذلك: ١- يلزم منه أن الرسول ﷺ -مع ما بذله من جهد في سبيل تبليغ رسالة ربه، والدعوة إلى دين الله- قد فشلت دعوته -والعياذ بالله- حيث ترك للناس كتاباً وسنة ألفاظهما لانقيد علماً، ولاتكسب يقيناً، واللازم باطل فالملزوم أبطل. (٢) أن هذا القول طعن في حصول العلم بمعاني القرآن، وذلك شر من الطعن في نقل بعض

(١) الدارقطني ١٨٤/٤، وقال المهيني [المجمع ١٧١/١]: رجاله رجال الصحيح، وحسنه الألباني في تخريج

«(الإيمان)» لابن تيمية ص ٤٣

(٢) انظر الغماري: المصدر السابق ص ٨٦

(٣) «(المستصفى)» ١٢٠/١ ط بولاق ١٣٢٢هـ

ألفاظه، «ولهذا كان الطعن في نقل بعض ألفاظه من فعل الرافضة، وأما الطعن في حصول العلم بمعانيه من فعل الباطنية الملاحدة^(١)» ومن سلك مسلكهم وهؤلاء شر من أولئك.

(٣) أن نتيجة هذا القانون جحد الرسالة، قال ابن القيم - رحمه الله -: «إن هذا القانون مضمونه جحد الرسالة في الحقيقة، وإن أقر بها صاحبه بلسانه، بل مضمونه أن ترك الناس بلا رسول يرسل إليهم خير من أن يرسل إليهم رسول، وأن الرسل لم يهتد بهم أحد في أصول الدين، بل ضل بهم الناس، وذلك أن القرآن - على ما اعتقده أرباب هذا القانون - لا يستفاد منه علم ولا حجة، بل إذا علمنا بعقولنا شيئاً^(٢) اعتقدناه ثم نظرنا في القرآن، فإن كان موافقاً لذلك أقررناه على ظاهره لكونه معلوماً بذلك الدليل العقلي الذي استفدناه به لا يكون الرسول أخير به، وإن كان ظاهره مخالفاً لما عرفناه واستنبطناه بعقولنا اتبعنا العقل وسلكنا في السمع طريقة التأويل.^(٣)»

(٤) أن هذا القانون يتضمن تكذيباً لله تعالى، ذلك لأن الله تعالى قال: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ [سورة القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠] وقال تعالى: ﴿فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون﴾ [سورة الدخان: ٥٨] وقال عز وجل: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [سورة الأنعام: ٣٨]. ومعلوم أنه لا تعسير ولا تقريظ أعظم من الإتيان بما لا يمكن معرفته أثبتة مع المطالبة بالطاعة، بل لا بد من شروط عشرة لاسيلاً إلى تحقيقها، هذا لو صح قانونهم، لكن - والله الحمد والمنة - ظهر بطلانه لكل منصف جعل طلب الحق غاية، والعمل به بغيته.

وبهذا كله يظهر لك انهيار الأصول الكلامية، والأسس الفلسفية التي بنى عليها المتكلمون قولهم بالتأويل، ومنى انهيار الأصل والأساس هو البناء وباء أهله بالإفلاس.

(١) ((الصواعق)) ٦٣٨/٢

(٢) في ((الصواعق)) المطبوع: "سبياً" وهو غير ظاهر.

(٣) ((الصواعق)) ٧٧٠ - ٧٦٩/٢

وبقي أن أشير إلى أن هذه الأصول الثلاثة هي مستند جميع المتكلمين الذي يستندون إليه في التأويل، وقد يضيف بعضهم إليها أصولاً أخرى للتأويل نظراً لانتماؤه إلى فرقة معينة لها أصولها وقوانينها في التأويل، فالتكلم الرافضي-مثلاً- يجمع بين أصول المتكلمين وأصول الرافضة، وكذلك المتكلم الصوفي وهكذا .

وأما ما يتعلق بطوائف المتكلمين وجناية تأويلاتهم فهو ما ستراه- بإذن الله- في

الفصول القادمة، والله الموفق .

الفصل الثاني

في جناية تأويلات الجهمية على العقيدة وموقف السلف منهم

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الجهمية وذكر نشأتها .

المبحث الثاني: شبهات الجهمية في قضية التأويل، والرد عليها .

المبحث الثالث: موقف السلف من جناية تأويل الجهمية .

المبحث الأول

تعريف الجهمية، وذكر نشأتها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الجهمية :

الجهمية نخلة من النحل البدعية المبنية على تعطيل الباري من الأسماء والصفات تعطيلاً محضاً، نسبة إلى جهم بن صفوان أبي مُحَرَّر الراسبي السمرقندي المقتول سنة ١٢٨ هـ، وكان قد نشأ في سمرقند بخراسان وهو مولد لبني راسب من الأزدي، وإنما نسبت إليه هذه النحلة لكونه شهراً مقالاتها، وطورها، ولم يكن أسسها ووضعها كلها.

قتله مسلم بن أحوز المازني عمرو في آخر ملك بني أمية.^(١)

هذا: وينسب إلى الجهمية كل من قال بمقالات جهم كلها أو بعضها، ولذلك

وردت تسمية المعتزلة جهمية كما ستراه في موضعه إن شاء الله .

المطلب الثاني: نشأة الجهمية :

لما كانت هذه النحلة مرتبطة بفكر جهم بن صفوان كان لابد من النظر في نشأته

هو ومنشأ أفكاره ومصادرها، قال المقرئزي: «ثم حدث بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم

(١) انظر: «الملل والنحل» ٨٦/١ و«سير النبلاء» ٢٦/٦ و«ميزان الاعتدال» ٤٢٦/١ بيروت/دار المعرفة/

١٣٨٢ هـ: علي البحاري

مذهب جهنم بن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به، فإنه نفى أن يكون لله سبحانه صفة، وأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثرت في الملة الإسلامية أثراً قبيحاً تولد عنها بلاء كبير، وكان قبل المائة من سني الهجرة، فكثر أتباعه على أقواله التي تؤول إلى التعطيل^(١)»

ويبدو أن آراء جهنم الكلامية وتوجهاته البدعية كانت نتيجة تأثير من عدة عوامل: أهمها : شيخه الجعد بن درهم الذي لقيه في الكوفة فأخذ عنه منهجه في التأويل والتعطيل، وهذا المذهب يعود إلى اليهودية المخرقة؛ فإن الجعد أخذه عن رجل يقال له أبان ابن سمعان، وأخذه أبان عن طالوت ابن أخت لييد بن الأعصم عن خاله لييد بن الأعصم الساحر اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، وهذه السلسلة التي أقرها جماعة من العلماء قد شكك فيها بعض الباحثين المعاصرين، حيث يقول شعيب الأرنؤوط-بعد أن نقلها عن ابن كثير-: «لم يذكر ابن كثير سنده في هذا الخبر حتى ننظر فيه، ويغلب على الظن أنه افعله أعداء الجعد ولم يحكموه؛ لأن أفكاره التي طرحها في العقيدة مناقضة كل المناقضة لما عليه اليهود، فهو ينكر بعض الصفات القديمة القائمة بذات الله، ويؤولها لينزله الله تعالى عن سمات الحدوث، ويقول بخلق القرآن وأن الله لم يكلم موسى بكلام قديم، بل بكلام حادث، بينما اليهود المعروف عنهم الإغراق في التمجيم والتشبيه ويرى بعض الباحثين أن قتل الجعد كان لسبب سياسي لا لآرائه في العقيدة، ويعلل ذلك بأن خلفاء بني أمية وولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة^(٢)»

وتعقيباً على هذا الكلام أقول:

١- يبدو أن الشيخ الأرنؤوط لم يحكم وصف مذهب الجعد فإنه لا ينكر-فقط- بعض الصفات القديمة القائمة بذات الله، بل يعطل تعطيلاً مطلقاً في باب الأسماء والصفات

(١) ((الخطوط)) ٣٥٧/٢

(٢) ((سمر النبلاء)) ٤٣٣/٥ التعليق رقم ١

٢- يبطل القول بأنه قتل من منطلق سياسي محض أن جميع المؤرخين الذين ترجموا للجعد وذكروا مقتله اتفقوا على ذكر هذه العبارة التي أعلنها خالد بن عبد الله القسري أمام الملاء بواسط وهو يختم خطبة عيد الأضحى: (أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً، ثم نزل فذبحه)

ونص الحافظان الذهبي وابن حجر على أنه قتل على مقالته، وزاد الأخير: «وللجعد أخبار كثيرة في الزندقة، منها أنه جعل في قارورة تراباً وماء فاستحال دوداً وهواماً فقال: أنا خلقت هذا؛ لأنني كنت سبب كونه، فبلغ ذلك جعفر بن محمد فقال: ليقل كم هو، وكم الذكران منه، والإناث إن كان خلقه، وليأمر الذي يسعى إلى هذا أن يرجع إلى غيره، فبلغه ذلك فرجع^(١)» يعني عن دعوى الخلق.

ورجل بهذه المثابة من الزندقة والانحراف عن السبيل وهو يعيش تحت سلطان الإسلام لا يستقيم القول بأنه قتل لموقفه السياسي، نعم من الممكن أن يضيف إلى هذه البلايا العقيدية، انحرافاً سياسياً، فيزداد كراهة من قبل السلطة القائمة، ولكن مع ذلك لا يصح الجزم بأن قتله كان لأجل موقفه السياسي؛ لأنه خلاف المشهور وخلاف الظاهر من قصته.

٣- وأما سلسلته اليهودية فلا سبيل إلى إنكارها، فقد ذكرها مؤرخون سابقون ومعاصرون لاين كثير، فقد روى ابن عساكر عن أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الغسيلي ت٢٩٣هـ^(٢) أنه سئل: ممن أخذ ابن أبي دؤاد؟ فقال من بشر المريسي، وبشر المريسي أخذه من جهم بن صفوان، وأخذ جهم من الجعد بن درهم، وأخذ جعد بن درهم من

(١) انظر «الميزان» ٣٩٩/١ و«لسان الميزان» ١٠٥/٢ دار الكتاب الإسلامي عن طبعة دائرة المعارف الهندية

١٣٣٠هـ و«منهاج السنة النبوية» ٣٠٩/١، ١٦٥/٣، ٣٢١/٥، ٣٢٢/٣ الرياض ١٤٠٦هـ/ت: محمد رشاد

(٢) له رواية عن صالح بن أحمد بن حنبل.

أبان بن سمعان.. فذكر البقية^(١)، وذكرها أيضاً جمال الدين محمد بن محمد بن نباتة
ت ٧٦٨هـ وأفاد أن مقاله كانت سبب قتله.^(٢)

وأما ما اعترض به على هذه السلسلة اليهودية من شيوع التشبيه عند اليهود،
وكون هذا المذهب مبنياً على التعطيل فيرده أمران :

الأمر الأول: أن اليهود كانوا-وما زالوا- على مذاهب شتى، فكما كان منهم
المحافظون الذين لا يرون الخروج عن ظواهر نصوصهم المقدسة، كان هناك أيضاً طوائف
يرون أن لهم الحق في تفسير تلك النصوص وتوجيهها حتى تتفق مع الظروف البيئية،^(٣)
وكان مشاهير هؤلاء ممثلين في طائفة الفرسيين الذين تصدوا لتفسير النصوص الدينية طبقاً
للظروف والمقتضيات العصرية، «ولكي يصلوا إلى ما ييغونه من هذا التفسير الدقيق أضافوا
إلى أسفار موسى الخمسة المكتوبة الأحاديث والروايات الشفوية المشتملة على التفسيرات
والأحكام التي وردت على ألسنة معلمي الشريعة المعترف بهم، ويرى الفرسيون أن هذه
التفسيرات ضرورية لإزالة ما في قوانين موسى من غموض، وليبان طريقة تطبيقها على
الحالات الفردية، ولتعديل حرفيتها في بعض الأحيان حسب ضرورات الحياة وظروفها
الدائمة التغير»^(٤)

وابن ميمون اليهودي- الذي تأثر بهذا التيار- كان يقول: «كل ما ورد في
الكتاب المقدس من عبارات تشير إلى شيء من أعضاء الجسم أو أية صفة من صفاته يجب
أن يفسر تفسيراً مجازياً»^(٥)

(١) «مختصر تاريخ دمشق» لابن منظور ٥١/٦ / دمشق/ ١٤٠٤هـ / ت: جماعة من المحققين .

(٢) «سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون» ص ٢٩٣-٢٩٤ / القاهرة/ ١٣٨٣هـ / ت: محمد أبي الفضل .

(٣) وقد تقدم ص ٢٦ ذكر دور فايلو-الفيلسوف اليهودي- في نشر فكرة التأويل والتعطيل بين اليهود .

(٤) «قصة الحضارة» ١٧٣/١١

(٥) نفسه ١٢٧/١٤

وبهذا يتبين أن مذهب التأويل كان هو السائد في عصور اليهود المتأخرة، خاصة إذا علمنا أنه «لما حرب الهيكل سنة ٧٠م فقد الكهنة [المحافظون] نفوذهم، وأصبح الفريسيون عن طريق الأحبار هم المعلمين»^(١)

وعلى هذا يصح أن يكون لبني أحد هؤلاء اليهود المعطلة الذين نقلوا التعطيل إلى المسلمين، قال الشهرستاني: «ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود، لا في كلهم بل في القرائين منهم، إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك»^(٢)

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن المعلوم عند أهل الكتاب أن قدماءهم لم يكونوا يتكرونها ما في التوراة من الصفات، وإنما حدث فيهم بعد ذلك لما صار فيهم جهمية، إما متفلسفة مثل موسى بن ميمون وأمثاله، وإما معتزلة مثل أبي يعقوب البصير وأمثاله، فإن اليهود لهم بالمعتزلة اتصال وبينهما اشتباه، ولهذا كانت اليهود تقرأ الأصول الخمسة التي للمعتزلة، ويتكلمون في أصول اليهود بما يشابه كلام المعتزلة»^(٣)

الأمر الثاني: أن لبني الأعصم هذا وصف بالنفاق كما جاء في البخاري أنه «رجل من بني زريق حليف لليهود وكان منافقاً»^(٤) وابن أخته طالوت الذي أخذ عنه المذهب كان زنديقاً، قال ابن عساكر: «وكان لبني يقرأ القرآن، وكان يقول بخلق التوراة، وأول من صنف في ذلك طالوت، وكان طالوت زنديقاً وأفشى الزندقة»^(٥)

(١) نفس المصدر ١٧٤/١١

(٢) «الملل والنحل» ٩٣/١

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» ٩٤/٧

(٤) «صحيح البخاري» ٤٩/٤ ح ٥٧٦٥، وانظر حديث إقداسه على سحر النبي ﷺ عند البخاري: الأرقام:

٢١٨٩ ح ١٧١٩/٤، ومسلم: ٦٠٦٣، ٥٧٦٦، ٣٢٦٨

(٥) «مختصر تاريخ دمشق» ٥١/٦

وتقدم قريباً نقل زندقة الجعد شيخ جهم عن الحافظ ابن حجر، ولاريب أن النفاق والزندقة إذا اجتمعا حملاً أصحابهما على اقرار العظائم، فنسبة ليبد والحالة هذه إلى التشبيه ، بدل التعطيل تحكم لادليل عليه.

ومن العوامل: أن البيئة التي عاش فيها جهم في كل من ترمذ، وحران، والكوفة كانت تموج بآراء فلسفية وعقائد بعيدة كل البعد عن عقيدة أهل السنة ومنهجهم .

فإن السمنية^(١)، والصابئة^(٢)، كانوا كثيرين في هذه المنطقة، وكان لهم نشاط مكثف في نشر أفكارهم الفلسفية المبنية على المادية الجدلية، والكفر بكل شيء غير محسوس، وكانت هناك محاورات ومناظرات تجري بين جهم وبين هؤلاء، قال الإمام أحمد: «فكان مما بلغنا من أمر الجهم-عدو الله- أنه كان من أهل خراسان، من أهل ترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالى، فلقي أناساً من المشركين يقال لهم السمنية، فعرفوا الجهم فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له: ألسنت تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم: نعم. فقالوا له: هل رأيت إلهك؟ قال: لا. قالوا: هل سمعت كلامه؟ قال: لا. قالوا: فشمنت له رائحة؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له حساً؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له مجساً؟ قال: لا. قالوا: فما يدريك أنه إله؟ فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً... ثم استدرك حجة فقال للسمني: ألسنت تزعم أن فيك روحاً؟ قال: نعم...» إلى آخر الأسئلة بنفس الصيغة المطروحة عليه، وفي آخرها قال جهم:

(١) نسبة إلى سمني، وهم من الفلاسفة القائلين بقدوم العالم، وإنكار البعث، وزعموا أن لاملعوم إلا ما كان من جهة الحواس الخمس، وقالوا بتناسخ الأرواح، وأن الوجدانية تنافي وصف الباري بصفة، وزعموا أن لهم نبياً اسمه "بوداسف" انظر «الفرق بين الفرق» ص ٢٥٣، و«الفهرست» ص ٤٨٤

(٢) الصابئي: في اللغة كل تارك لدينه، والمقصود: المائل عن سنن الحق، الزائغ عن منهج الأنبياء، سمو بذلك لأنهم فارقوا دين التوحيد وعبدوا النجوم، وزعموا أن مدير العالم وحالقه إلهاهو الكواكب، وهم الذين بعث الله إليهم إبراهيم عليه السلام. انظر «الملل والنحل» ٥/٢ والرازي: «اعتقادات فرق المسلمين» ص ١٤٣

«فكذلك الله لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان»^(١)

وهذه المناظرة إذا نظرنا إليها نظرة موضوعية من خلال نتائجها نجد أن جهماً حتى يجد حجة للرد على الزامات هؤلاء اضطر إلى أن يجرد إلهه من جميع الصفات، فكان لها أبلغ الأثر في حمله على مقالاته في التعطيل، أما لو نظرنا إليها نظرة سطحية فإننا نبادر ونقول: إن الرجل غلب السمنية، وأفحمهم، وهذا عين ما قاله الأستاذ علي مصطفى الغرابي، حيث نقل هذه المناظرة ثم ذهب يقول: «وإن هذا الجدل الذي وقع بين جهم وبين السمنية يدلنا على قوته في الجدل؛ لأن الغلبة كانت له حيث احتج عليهم بما يسلمون به، وهو وجود الروح»^(٢)

وإذا علمنا مصدر مقالة جهم وقبح هذا المصدر وردائه كان ذلك موجباً للبعد عن التأويل والتعطيل، قال ابن تيمية: «فإذا كان أصل هذه المقالة-مقالة التأويل والتعطيل- مأخوذاً عن تلامذة المشركين والصابيين واليهود، فكيف تطيب نفس مؤمن-يل نفس عاقل- أن يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب عليهم أو الضالين، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين»^(٣)

هذا هو جهم صاحب مذهب الجهمية، وتلك بعض العوامل التي تضافرت على تكوين ذلكم المذهب وبلورته، أما ما يتعلق بمقالاته التي امتاز بها حتى نسب إليه كل من قال بها على مدار التاريخ، فيمكن حصرها فيما يلي طبقاً لما تناقلته كتب المقالات:

(١) «الرد على الجهمية والزندقة» ص ١٠٢-١٠٤

(٢) «تاريخ الفرق الإسلامية» ص ٢٣/ مكتبة الأنجلو المصرية/ ط ١٩٨٥م

(٣) «الحموية» ضمن مجموع الفتاوى ٢٥/٥

١- قال: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهاً^(١) وبالغ في ذلك حتى قال: لأقول إن الله شيء؛ لأن ذلك تشبيه له بالأشياء، وقال: إنه في كل مكان.^(٢)

٢- نفى شمول علم الله بالأشياء قبل كونها.^(٣) ٣- قال: إن القرآن مخلوق.^(٤)

٤- زعم أن الإنسان إذا أتى بالإيمان ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بمجده، وأن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل أهله فيه؛ لأن الإيمان يكون بالقلب دون الجوارح، وهو المعرفة بالله، والكفر هو الجهل به فقط.^(٥)

٥- زعم أن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال على المجاز، كما يقال تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس.^(٦)

(١) انظر «الفرق بين الفرق» ص ٢١١ و«الملل والنحل» ٨٦/١ و«سير النبلاء» ٢٦/٦

(٢) «مقالات الإسلاميين» ص ٢٨٠ و«سير النبلاء» ٢٧/٦ .

(٣) «المقالات» ص ٢٨٠ و«الملل والنحل» ٨٧/١

(٤) «المقالات» ص ٢٨٠ و«السير» ٢٦/٦-٢٧

(٥) «المقالات» ص ١٣٢، ١٤١ و«الفرق» ص ٢١١ و«الملل» ٨٨/١ و«السير» ٢٧/٦

(٦) «المقالات» ص ٢٧٩ و«الفرق بين الفرق» ص ٣١١ و«الملل» ٨٧/١

٦) زعم أن الجنة والنار تبيدان وتفتيان، وأن حركات أهلها تنقطع بعد دخولهم

فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بمعذبتها؛ إذ لا تصور حركات لاتناهي^(١)

وإذا تأملنا مقالات الجهمية استنتجنا ما يلي :

١- أن هؤلاء وصل بهم التعطيل إلى أن جعلوا معبودهم عدماً، حيث نفوا كونه

شيئاً، مع أنه في كل مكان، ولا يوصف بالفوقية ولا غيرها، كما لخص الإمام أحمد مذهبهم

فقال: «وإذا سألم الناس عن قول الله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [سورة النور: ١١] يقولون:

ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السبع، كما هو على العرش، ولا يخلو

منه مكان، ولا يكون في مكان، دون مكان، ولم يتكلم ولا يتكلم ولا ينظر إليه أحد في الدنيا

ولا في الآخرة، ولا يوصف ولا يعرف بصفة، ولا يفعل ولا له غاية، ولا له منتهى، ولا يدرك

بالعقل، وهو وجه كله، وهو علم كله، وهو سمع كله، وهو بصر كله، وهو نور كله،

وهو قدرة كله، ولا يكون فيه شيئان، ولا يوصف بوصفين مختلفين، وليس له أعلى

ولا أسفل، ولا نواحي ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو خفيف ولا ثقیل، ولا له لون،

ولا له جسم، وليس هو معلوم، ولا معقول، وكل ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو

على خلافه^(٢)»

(١) (المقالات) ص ٢٧٩، و(الفرق) ص ٢١١، و(الملل) ٨٧/١، و(الفصل) لابن حزم ١٤٥/٤

(٢) (الرد على الجهمية) ص ١٠٥

- ٢- أن الجهمية مرجئة خالصة أيضاً؛ فإن حدهم للإيمان يؤدي إلى استحالة الكفر بعد الإيمان، ويلزمهم أن يكون إبليس وفرعون، وكل من عرف الله ثم جحد مؤمنين.
- ٣- أن هؤلاء جبرية أيضاً، حيث لم يروا للعبد فعلاً، إلا من باب المجاز.
- ٤- أن القول بخلق القرآن أصل من أصول الجهمية، وإن اشتهر فيما بعد على أيدي المعتزلة.

٥- أن آراء جهم تسربت إلى الفرق التي نشأت بعدُ وتسمت بأسماء أخرى، ولا زالت هذه الآراء مسطرة في بطون الكتب، محفوظة في صدور معتقديها الذين ينشرونها بالسنتهم وأقلامهم ويدافعون عنها بكل وسيلة، وسوف نبين - عند الحديث عن منهج الجهمية والمعتزلة - مراتب الجهمية، حتى يتبين نصيب كل طائفة كلامية من التحجيم .

هذا؛ ولا بد أن يكون لجهم وأشياعه شبهات يتشبهون بها ، ويحاولون طرحها على من خالفهم للتشكيك، وهذا ما سنتعرض له في المبحث الآتي :

المبحث الثاني

شبهات الجهمية في قضية التأويل والرد عليها:

ينبغي أن ننبه هنا إلى أن الجهمية المحضة التي لم تعرف باسم آخر لا يوجد لها اليوم كتب، وإن كان سلفهم الذين نبعت منهم آراء التعطيل قد صنفوا في ذلك كما في إشارة ابن عساكر السابقة،^(١) ولعل ذلك يعود إلى قوة السنة وأهلها في ذلك العصر المبكر - عصر التابعين - فلم تسمح لهم الظروف بنشر آرائهم إلا عن طريق المشافهة، ويؤكد هذا أن الذين تأثروا بالجهمية المحضة وأخذوا في نشر أفكارهم سرعان ما اتجهوا إلى التأليف والنشر حين وجدوا سلطاناً يحميهم من سينوف السنة، وعلى هذا سوف نضطر لنقل أقوالهم من المصادر العتيقة التي دونت أقوالهم بأمانة تامة، وأما الشبهات التي أثاروها وادعوا أنها مبعث اعتقادهم ومنطلقهم إلى التأويل فيمكن إيجازها في ثلاثة أنواع:

النوع الأول: دعوى تنزيه الله تعالى والفرار من تشبيهه بخلقه :

لقد ظن الجهمية أن أي صفة أو اسم يطلق على المخلوق لا يصح ولا يجوز أن يطلق على الله؛ لأن ذلك في نظرهم يؤدي إلى تشبيه الخالق بالمخلوق، وغرهم سوء فهمهم - أن قل سوء طوية كثير منهم - فلم يفقهوا أن مجرد الاشتراك في الأسماء لا يقتضي الاشتراك في الحقائق، وهذه الشبهة حملتهم على تأويل كافة الأسماء والصفات الواردة في النصوص، فإذا قيل لهم: القرآن ليس مخلوقاً؛ لأنه كلام الله وكلامه صفة من صفاته، زعموا أن الصفة غير الموصوف، والقول يقدم الصفة يلزم منه القول بتعدد القدماء، فيؤدي ذلك إلى التشبيه.

وكذلك القول بالنسبة لدوام الجنة والنار، وقدرة الإنسان على الفعل .

وهذه الشبهة ظاهرها التنزيه، وباطنها غير ذلك كما صرح بذلك أهل الخبرة من عاصريهم، قال الإمام أحمد:

(١) انظر ص ١٦٦ من هذه الرسالة، حيث ذكر أن طالوت أول من صنف في المذهب .

«فإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر، ولا يشعر أنهم لا يقولون قولهم إلا فرية في الله^(١)»

وهذه الشبهة يبطلها من أساسها النظر في تطبيقاتها، فمثلاً تأولوا نصوص العلو والقوية، والاستواء فراراً—كما زعموا—من التحيز والحصص؛ لأنهما من صفات المخلوق، ثم قالوا: هو في كل مكان بذاته، فزهوه عن استوائه على عرشه، ومباينته لخلقه، وجعلوه في البيوت والآبار والأواني، والأمكنة التي يرغب عن ذكرها، قال الإمام أحمد—رداً على قولهم: (هو في كل مكان)—: «قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الرب شيء... أجسامكم وأجوافكم، وأجواف الخنازير والحشوش،^(٢) والأماكن القذرة ليس فيها من عظمة الرب شيء، وقد أخبرنا أنه في السماء^(٣)»

ولما علم متأخروا الجهمية فساد قول متقدميهم أشاعوا القول بأنه سبحانه، ليس وراء العالم ولا فوق العرش، ووصفوه بما لا يصدق إلا على العدم المحض.^(٤) ومن تطبيقاتهم أنهم تصوروا أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [سورة النساء: ١٢٥] يستلزم التشبيه، فأولوه تأويلاً غريباً فقالوا: أي اتخذ فقيراً إليه، وجعلوه من الخلّة بفتح الحاء، واحتجوا بقول زهير:

«وإن أناه خليل يوم مسألة ★ يقول لا غائب مالي ولا حرم»

يعني: وإن أتاه فقير. ويُرد على هذه الشبهة من وجهين:
١- الإجماع على فهم الخلّة هنا بضم الحاء، ولم يشر أحد من الأئمة المعروفين إلى الفتح.

(١) «الرد على الجهمية» ص ١٠٦

(٢) جمع الحش، وهو: الكنيف - «المعجم الوسيط» ١٧٦/١

(٣) «الرد على الجهمية» ص ٢٣٥

(٤) انظر «الصواعق» ٢٣٤-٢٣٥

٢- إذا كان خليل الله هنا معناه الفقير إلى الله فأبي فضيلة لإبراهيم عليه السلام حتى يقال: هو خليل الله، وموسى كليم الله، وعيسى روح الله، فإن جميع الناس فقراء إلى الله تعالى ^(١) كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة فاطر: ١٥] ومنها قول الكوثري- تعليقاً على قول ابن قتيبة: (وإنما استوى في هذا المكان استقر)-: «... والمصنف بتفسيره الاستواء بالاستقرار أحاد عن طريقة السلف وانتهج طريقة المشبهة ^(٢)» لكن من هم السلف عند هذا الرجل؟ إنهم سلف الجهمية، والحمد لله الذي ألجم فاه، وحمد أنامله فلم يقل ولم يكتب "السلف الصالح"، وهذا يؤكد لك أن أصول الجهمية ما زالت في هذه الأمة تفعل فعلها، منذ أصلها جهم فأخذت ترمي بشرر، وإلى الله تعالى المفر. ^(٣)

ومن شبهاتهم الخاصة بفتاء الجنة والنار وما فيهما أن الله هو الأول والآخر والباقي، فقالوا: لو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيهاً، وأدى ذلك بهم إلى تأويل كل آية ورد فيها ذكر الخلود، فيقولون: خالدون، أي: باقون إلى حين. ^(٤) ويرد على هذه الشبهة الزاهية بما يلي:

١- أن الله تعالى أخبرنا عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال: ﴿وَجَنَّاتٌ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ﴾ [سورة التوبة: ٢١] وقال تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [سورة النساء: ٥٧] وقال تعالى: ﴿مَا كُنْتُمْ فِيهِ أَبَدًا﴾ [سورة الكهف: ٢٠] وأخبرنا عن أهل النار ودوامهم فيها فقال تعالى: ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ﴾ [سورة الزخرف: ٧٧] وقال عز وجل:

(١) انظر ابن قتيبة: (الاختلاف في اللفظ)، ص ٤٠ / القاهرة / مكتبة القدس / ١٣٤٩ هـ

(٢) (لفت للخط إلى ما في الاختلاف في اللفظ) ص ٤١ بهامش (الاختلاف في اللفظ)

(٣) وكل من تتبع آراء الكوثري علم يقيناً أنه جهمي، ولم يكن مجرد أشعري كلامي..

(٤) انظر (الرد على الجهمية) ص ١٤٦ والماتريدي: (التأويلات) ص ٧٥

﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدها فيها﴾ [سورة السجدة : ٢٠] وقال: ﴿إن الله

للعن الكافرين وأعد لهم سعيراً خالدين فيها أبداً﴾ [سورة الأحزاب : ٦٤-٦٥]

فهذه النصوص - إلى جانب نصوص أخرى كثيرة جداً في نفس المعنى - جلية المعنى واضحة الدلالة غير قابلة لتأويلات المتأولين، دالة على خلود أهل الجنة، وأهل النار.

٢- قال أبو منصور- في الرد عليهم -: وهذا وهم عندنا؛ لأن الله تعالى هو الأول بذاته، والآخر بذاته، والباقي بذاته، والجنة وما فيها باقية بغيرها، ولو كان فيما ذكر تشبيهه لكان في العالم، والسميع، والبصير تشبيهه، ولكان في الخلق أيضاً في حال البقاء تشبيهه، فإذا لم يكن فيما ذكرنا تشبيهه، لم يكن فيما تقدم تشبيهه أيضاً^(١)

٣- وقال أيضاً: «إن قوله تعالى: ﴿فمن اتبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [سورة البقرة : ٣٨] نقض على الجهمية؛ لأنهم يقولون بفناء الجنة والنار وانقطاع ما فيهما، فلو كانت الجنة تفتى وتقطع ما فيها لكان فيها خوف وحزن؛ لأن من خاف في الدنيا زوال النعمة عنه وفرتها يحزن عليها^(٢)» في الآخرة أكثر وأكثر .

النوع الثاني: محاولة إلزام المثبت بالزامات عقلية يأنفون منها :

ولهم في هذا الباب شغب كثير لبسوا به على كثير من الناس باسم العقل :

١- من ذلك أنهم قالوا: «ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر العين الواحدة، وذكر الجنب الواحد، وذكر الساق الواحد، وذكر الأيدي، وذكر اليدين، وذكر اليد الواحدة، قالوا: فلو أخذنا بالظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد عليه أيد كثيرة، وله ساق واحد، ولا يرى في الدنيا شخص

(١) انظر: الماتريدي: نفس المصدر، ويلاحظ على كلامه أن ما ألزم به الجهمية خصوص الصفات المذكورة في

التمثيل لا يلزمهم؛ لأنهم لا يثبتون الصفات، ولا الأسماء، وأما ما صدر به كلامه فجيد، وهو المقصود هنا.

(٢) الماتريدي : نفس المصدر ص ١٢١-١٢٢

أقبح صورة من هذه الصورة التخيلية، ولا يظن أن عاقلاً يرى أن يصف ربه بهذه الصفة^(١)»

الرد على هذه الشبهة^(٢): نقول- أولاً-: إن هذا فهم سقيم؛ إذ من المعلوم أن الكفار -ومنهم أهل الكتاب- كانوا يتربصون على الإسلام والمسلمين الدوائر، ويتكلفون البحث عن الشبه والإيرادات والاعتراضات التي يقصدون من ورائها إبطال أخبار القرآن ومن ذلك: ما أورده على قوله تعالى: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ﴾ [سورة مريم: ٢٨] فقد روى مسلم عن المغيرة بن شعبة قال: «لما قدمت نجران سألتوني، فقالوا: إنكم تقرأون ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ﴾ وموسى قبل عيسى بكذا وكذا، فلما قدمت على رسول الله ﷺ سألته عن ذلك فقال :

«إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَمُّونَ بِأُخْتِهِمْ وَالصَّالِحِينَ قَبْلَهُمْ»^(٣)»

فإذا كانت هذه الآية ليست ظاهرة في أن المقصود هارون بن عمران بوجه ومع ذلك فقد بادروا إلى هذا الإيراد فكيف لو وجدوا في القرآن ما يدل بظاهره على إثبات رب شأنه وهيئته ما ذكره الجهمية ؟

لاشك أنهم سيصيحون به على رؤوس الأشهاد، أما وقد سكتوا فقد دل هذا السكوت على أن هؤلاء - على شرعهم وشدة عداوتهم لله ورسوله - كانوا أصبح أفهاماً من الجهمية الذين نسبوا ظاهر القرآن إلى هذه الصفة .

ثانياً: دعواهم أن قوله تعالى: ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة القمر: ١٤] وقوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ أَنَعَمَاءُ﴾ [سورة يس: ٧١] يدل بظاهره على إثبات أعين وأيد كثيرة، تلزمهم القول بإثبات خالقين كثيرين، فإن لفظ الأيدي والأعين مضاف

(١) «الصواعق» ٢٣٨/١

(٢) انظر للمزيد «الصواعق» ٢٥٢، ٢٤٤/١

(٣) «صحيح مسلم» ١٦٨٥/٣ ح ٢١٢٥

إلى ضمير الجمع، فإثباتهم لأعين وأيد كثيرة لذات واحدة خلاف الظاهر على مذهبهم الباطل .

ثالثاً: أن قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [سورة القلم: ٤٢] وقوله: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [سورة الزمر: ٥٦] لو قدر أن يكون الساق والجنب في الآيتين من الصفات فمن أين في ظاهرهما أنه ليس له إلا تلك الصفة الواحدة؟ إن هذا الفهم يخالف اللغة ولا يتفق مع المؤلف في عرف التخاطب بين بني البشر، فلو قال قائل: كشفت عن عيني أو يدي، هل يفهم منه أنه ليس له إلا ذلك العضو الواحد فقط؟ إن هذا لا يفهم من ظاهر كلام أحد من الناس، فكيف يكون ظاهر أفصح الكلام وأبينه؟

رابعاً: أن المفرد المضاف يراد به - غالباً - في لغة العرب ما هو أكثر من واحد، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [سورة إبراهيم: ٣٤، وسورة النحل: ١٨] وقوله تعالى: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٨٧] فليس المراد بالنعمة، واللييلة هنا الأفراد، وليس ظاهراً فيهما، وعليه فلو كان الجنب والساق في الآيتين من الصفات لكان بمنزلة قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [سورة آل عمران: ٢٦]

خامساً: إن مثل هذا اللفظ - لو فرض أنه في الصفات - حتى في حالة الإطلاق عن الإضافة فإنه لا يدل بظاهره على الأفراد كما قال النبي ﷺ لعمران بن حصين: «صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب»^(١) فهل يدل هذا الحديث بظاهره أو باطنه على أنه ليس لعمران إلا جنب واحد؟

سادساً: أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد هو صفة لله تعالى؟ إذ من المعلوم أن هذا لا يشبهه أحد، وأعظم الناس وأعدهم وأوسطهم في إثبات الصفات هم أهل السنة والحديث الذين أثبتوا لله الصفات الخيرية، ولا يقولون: إن لله جنباً واحداً، ولا ساقاً واحدة

(١) «صحيح البخاري» ٣٤٨/١ ح ١١١٧

وتفسير الآية عندهم تحسر الكفار على ما فرطوا في الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات الله تعالى، وهذا ظاهر الآية، وهو معنى لا يجهله عوام أهل السنة، فكيف بعلمائهم ؟

سابعاً: أما قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ﴾ فقد اختلف في تفسيره السلف، ولا يعرف لهم خلاف في نصوص الصفات في غير هذا الموضع^(١)، وخلافهم حول ما إذا كانت هذه الآية من آيات الصفات، أو أن المراد الكشف عن الشدة، وليس خلافهم في إثبات صفة وردت في السنة الثابتة، فقد جاء في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه الطويل قوله ﷺ: «فِيكَشِفُ الرَّبُّ عَنْ سَاقِهِ فَيُخْرِوْنَ لَهُ سَجْدًا»^(٢)، وخلاف الصحابة في معنى الساق في هذه الآية يعد قاصمة ظهر للقائلين بأن مذهب السلف في الصفات التفويض من غير فقه المعنى.^(٣)

٢- ومن شبهاتهم العقلية، قول جهم: أخبرونا عن القرآن أهو الله أو غير الله...؟ وإذا سئل الجاهل عن ذلك فلا بد أن يقول بأحد القولين، فيقع في شرك الجهمية، ومرادهم من هذا السؤال أن يتوصلوا إلى أن غير الله لا بد أن يكون مخلوقاً.^(٤) ومن الطريف والمستغرب أن جهمياً إباضياً معاصراً- تلقى تعليمه في الجامعة الإسلامية ولم يستفد منه-^(٥) ذهب يقرر هذه الشبهة ليثبت بذلك أن القرآن مخلوق، والغريب أنه -وهو في الجامعة كما يزعم- كان يناظر مشايخها في هذه العقيدة الباطلة، فيحكي عن الشيخ عبد القادر شيبه الحمد أنه قال- وهو يتصفح كتاب "الجوهر" للسالمي، في مكتب عميد كلية الشريعة- قال: اسمعوا معي إلى ما يقوله شيخ الإباضية

(١) انظر «الصواعق» ٢٥٢/١

(٢) رواه البخاري حديث رقم ٧٤٣٩ ومسلم ١/١٦٧، ١٦٨

(٣) انظر في اختلاف الصحابة في معنى الساق في الآية «تفسير الطبري» ٢٩/٣٨-٤٢ وابن مندة «الرد على

الجهمية» ص ٣٧-٤٠/المدينة/ مكتبة الغرباء/ ط ٣/ ١٤١٤هـ / ت: د. علي بن ناصر.

(٤) انظر الإمام أحمد «الرد على الجهمية» ص ١١٠

(٥) كان في الجامعة بين ١٣٨٨-١٣٩٢هـ

بالنسبة للقرآن، قالوا: وماذا يقول؟ قال: يقول السالمي: إن القرآن مخلوق، معاذ الله.. سبحانه اللهم هذا بهتان عظيم، رحم الله أحمد بن حنبل لقد صلب وجلد، فلم يعترف بمخلوق القرآن . فقلنا: فضيلة الشيخ يقول الإباضية: الأشياء نوعان: خالق، ومخلوق، فاجعل القرآن من أيهما شئت، فطبق الأستاذ الكتاب، ثم ولى وذهب .^(١)

وكلام هذا الرجل يمثل فضيحة مخزية لكثير من الناس - ومنهم منتسبون إلى طلب العلم الشرعي ودكاترة - يحسبون أن الدراسات المتعلقة بمسائل الجهمية والمعتزلة وأماطهم من الفرق الضالة لاتناسب هذا العصر؛ لأنها تتعلق بفرق انقرضت وفات أوانها، والانشغال بالقضايا العصرية الحادثة أولى من مخاطبة أناس غير موجودين، ومحاربة فرق قبرت أنصارها منذ قرون .^(٢)

فيقال لهم: ما قولكم في هؤلاء الموجودين الذين ينتصرون لعقيدة خلق القرآن؟ وفي ذلك يؤلفون ويحاضرون ويدرسون؟ وما قولكم في هؤلاء الذين لازالوا يتمسكون بأصول الجهمية في تقديس العقل وتقليده على النقل، وجعل كلام الله عبارة عن مجازات وألفاظ لاتفيد علماً ولا يقيناً؟

نعم لابد من الرد على جميع فرق الضلال وأحزابه كيف وأينما كانوا، ولكن أولى ما ينبغي أن يقدم هو دحر كل فكر، وفضح كل مذهب يحول بين المؤمن وبين معرفة ربه، ويحاول رفع الثقة عن كتابه، كما يحول دون فهمه وفهم سنة نبيه ﷺ .

أما ما يتعلق بكلام هذا العتيبي فالله أعلم بصحة ما نقله عن المشايخ ومطابقة الوقائع التي ذكرها للواقع، إلا أن الذي لا أتصوره - ولا أظن غيري يتصوره - إطلاقاً أن يثير هذه الشبهة في ذلك المحفل الحافل بالعلماء المحققين، فتكون النتيجة السكوت والانسحاب، وهل يقول شيية الحمد: إن الإمام أحمد قد صلب؟

(١) محمد بن عبد الله العتيبي: «لفت الانتباه» ص ٧/سلطنة عمان/مكتبة الاستقامة/١٤٠٣هـ

(٢) انظر ما قاله الدكتور القرضاوي بهذا الخصوص والرد عليه ص ٢٣٧-٢٣٩

أما الجواب عن هذه الشبهة الجهمية فأن يقال:

(١) إن الله عز وجل لم يقل في القرآن: إنه أنا، كما لم يقل: هو غيري، ولكنه أخبر أنه كلامه، فقال: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾ [سورة الأعراف: ١٥٨] وقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: ٦] قال الإمام أحمد: «قال هو كلامي فسميناه باسم سماه الله به، فقلنا كلام الله، فمن سمي القرآن باسم سماه الله به كان من المهتدين، ومن سماه باسم غيره كان من الضالين»^(١).

(٢) أن الله تعالى فصل بين قوله وبين خلقه، ولم يسمه قولاً، فقال: ﴿الْأَلَهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤] «فلما قال: ﴿الْأَلَهُ الْخَلْقِ﴾ لم يبق شيء مخلوق إلا كان داخلاً في ذلك ثم ذكر: ليس بخلق، فقال: ﴿وَالْأَمْرِ﴾ فأمره هو قوله تبارك وتعالى»^(٢). وهذه الحقيقة إنما تفهم من خلال قاعدة قرآنية عظيمة ذكرها الإمام أحمد فقال: «وذلك أن الله جل ثناءه إذا سمى الشيء الواحد باسمين أو ثلاثة أسامي فهو مرسل غير منفصل، وإذا سمى شيئين مختلفين لا يدعهما مرسلين حتى يفصل بينهما»^(٣).

وهذه القاعدة قريبة من قولهم: العطف يقتضي المغايرة، إلا أن عبارة الفصل والإرسال أدق لمن تأمل التطبيقات، ومن أمثلة هذه القاعدة في القرآن - وهي كثيرة جداً -: قوله تعالى: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [سورة الحشر: ٢٣، ٢٤] من غير استخدام أي أداة للفصل؛ لأن هذه الأسماء مسماها واحد، فحقه الوصل لا الفصل، ويوضحه قوله تعالى:

(١) «الرد على الجهمية» ص ١٢٠

(٢) نفس المصدر ص ١١١

(٣) «الرد على الجهمية» ص ١١٢

﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً ممنكن مسلمات مؤمنات فانتات
تائبات عابدات سائحات﴾ على وتيرة واحدة ثم قال: ﴿ثيبات وأبكاراً﴾ [سورة التحريم :
٥] فلما كانت البكر غير الثيب لم يدع الكلام مرسلأ بل فصل بينهما.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور
ولا الظل ولا الخروء﴾ [سورة فاطر : ٢٠، ٢١، ٢٢] فلما كانت هذه أسماء كثيرة لحقائق متعددة
كان حقها الفصل بينها لا الإرسال، ومن هذه القاعدة بلا شك قوله تعالى: ﴿إلا له الخلق
والأمر﴾ «لأن الخلق غير الأمر فهو منفصل^(١)» ومما يدل على أن المراد بالأمر القول قوله
تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [سورة يس : ٨٢] «فلو كان الأمر
مخلوقاً للزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر إلى ما لانهاية له فيلزم التسلسل وهو
باطل^(٢)»

٣- ومن شبهاتهم العقلية أيضاً قول جهم وأعوانه: «إن الكلام لا يكون إلا من
جوف وفم وشفيتين ولسان، والله منزّه عن ذلك^(٣)»

والجواب: ١- لو أن شيئاً من ذلك ثبت في نص شرعي لم يكن هناك مانع عقلي
ولا شرعي من إثباته لله تعالى كما أثبتنا له جميع الصفات الثابتة في القرآن والسنة مع
اعتقاد عدم مشابهيته المخلوقين، وإذا لم يثبت في ذلك شيء لانفيّاً ولا إثباتاً سكنا عن هذا
الموضوع لاننفي ولاثبت إلا ما أثبتته أو نفاه لنفسه أو عنه سبحانه وتعالى .

٢- أن الله تعالى قال: ﴿وسخرنا مع داود الجبال يسبحن﴾ [سورة الأنبياء : ٧٩]

(١) نفس المصدر ص ١١٣

(٢) ابن أبي العز: (شرح العقيدة الطحاوية) ص ١٨٣ / بيروت / طه / ١٣٩٩ هـ / تخريج: الألباني .

(٣) الإمام أحمد: المصدر السابق ص ١٣١

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا جُلُودُهُمْ لَمْ يَشْهَدَتْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة فصلت: ٢١] ولا ترى للجبال والجلود جَوْفًا وَلَا فَمًّا وَلَا شَفَتَيْنِ وَقَدْ أَنْطَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى، والمعطى ذلك للحمادات لا يعجزه شيء أرادته .

النوع الثالث : التمسك بمتشابهات القرآن :

لقد اقتحم جهنم متشابهات القرآن التي لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم، فذهب يحمل الآيات على معتقده المتقرر سابقاً، وراح يغرر بذلك الجهال الذين لم يمارسوا الكتاب والسنة، وهذا النوع من شبهات جهنم من الكثرة بحيث يصعب ذكرها؛ لأنه ما من نص شرعي أمكنه تعسف حمله على آرائه إلا حمله عليها، وما من نص شرعي ينقض عقيدته ويفضحها إلا وأولها، ولنمثل لبعض شبهاتهم في هذا المجال ونرد عليها من كلام أهل العلم الراسخين، ونما من الله به :

١- استدلل جهنم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [سورة الزحرف: ١٠] على

أن القرآن مخلوق، «وزعم أن "جعل" بمعنى خلق فكل مجعول مخلوق»^(١)

والجواب: أن جعل في القرآن على نوعين : الأول: أن يكون من المخلوقين وهو على ضربين: أ- أن يكون بمعنى التسمية، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِئَآثًا﴾ [سورة الزحرف: ١٩] يعني: أنهم سموهم إنثاءً .

ب- أن يأتي بمعنى فعل من أفعالهم، ومنه قوله تعالى عن ذي القرنين: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا﴾ [سورة الكهف: ٩٦] وقوله: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [سورة الحجر: ٩١] «أي: جزّأوا كتبهم المنزلة عليهم فأمنوا ببعض وكفروا ببعض»^(٢) عن ابن عباس ؓ قال: «هم أهل الكتاب جزّؤوه أجزاء، فأمنوا ببعضه، وكفروا ببعض»^(٣)

(١) الإمام أحمد : المصدر السابق ص ١٠٦

(٢) ابن كثير : المصدر السابق ٢/ ٨٦٥

(٣) رواه البخاري ٢٤٨/٣ ح ٤٧٠٥

ولم يقل أحد إن جعل في هذا النوع بمعنى "خلق"؛ لأنه من فعل المخلوقين .

الثاني: أن يكون الجعل من الله تعالى، وعلم بالاستقراء أنه أيضاً قسمان:

أ- أن يتعدى "جعل" إلى مفعول واحد، فيكون بمعنى خلق، ومنه قوله تعالى:
﴿ الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ﴾ [سورة الأنعام: ١]
يعني: وخلق الظلمات والنور، وقوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ [سورة
الأنبياء: ٣٠] وقوله: ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ [سورة النحل: ٧٨] وقوله:
﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها﴾ [سورة الأعراف: ١٨٩]

ب- أن يتعدى "جعل" إلى مفعولين فيكون بمعنى صير ونحوه، ولا يكون بمعنى
خلق، كقوله تعالى: ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ [سورة البقرة: ٢٤] وقول الخليل عليه الصلاة
والسلام: ﴿رب اجعل هذا البلد آمناً﴾ [سورة إبراهيم: ٣٥] وقوله: ﴿رب اجعلني مقيم
الصلاة﴾ [سورة إبراهيم: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾ [سورة
القصص: ٧] وقوله: ﴿فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً﴾ [سورة الأعراف: ١٤٣] فليس المعنى
هنا: إني خالقك للناس إماماً؛ لأن خلق إبراهيم كان قبل هذا الخطاب، ولا اخلقني مقيم
الصلاة؛ لأنه كان مخلوقاً قبل هذا الدعاء، ولا يعني: وخالقه من المرسلين؛ لأن الله وعد أم
موسى أن يرده إليها ثم يجعله بعد ذلك رسلاً^(١). ومن هذا القسم بلا ريب قوله تعالى:
﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ وإذا تأملنا هذا أيضاً تبين أن "جعل" الكائن من المخلوقين
داخل تحت هذا القسم، فلا يكون من مخلوق إلا متعدياً إلى مفعولين .

٢- استدل بقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [سورة الرعد: ١٨] قال: والقرآن

شيء فيكون داخلاً في عموم كل ويكون مخلوقاً^(٢).

(١) انظر: الإمام أحمد (الرد على الجهمية) ص ١٠٨-١٠٩، وابن أبي العز: المصدر السابق ص ١٨٦

(٢) الإمام أحمد: نفس المصدر ص ١١٥

١- صحيح أن "كل" من ألفاظ العموم، لكنه عام مخصوص بما علم من الدين والعقل بالضرورة، وهو من أقوى المخصصات؛ وذلك أن الخالق سبحانه وتعالى يستحيل أن يكون مخلوقاً، وكذلك أسماؤه وصفاته، وإذا كان هذا متقررًا في فطر وعقول العقلاء علم أن الله بأسمائه وصفاته غير داخل تحت عموم "كل"، ومعلوم أن كلام الله تعالى صفة من صفاته، والقرآن الكريم هو كلامه المنزل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ٢- أن عموم "كل" في كل موضع بحسبه، ويعرف معناه من السياق والقرائن، قال تعالى -عن الريح التي أرسلها على عاد-: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم﴾ [سورة الأحقاف: ٢٥] ومساكنهم شيء ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح .

٣) أن الذين يستدلون بمثل هذا على خلق القرآن يلزمهم لازم لو التزموه لكان خروجاً من دائرة الإسلام، وذلك أن الله تعالى قال: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ [سورة آل عمران: ٢٨، ٣٠] وقال لموسى: ﴿واصطفتك لنفسي﴾ [سورة طه: ٤١] وقال: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ [سورة الأنعام: ٥٤] فأخبر جل جلاله أن له نفساً، وهي من الصفات التي يثبتها السلف على ما يليق بجلاله، ثم قال عز من قائل: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ [سورة آل عمران: ١٨٥] فعرّف يقيناً أنه تعالى لا يعني نفسه مع النفوس التي تذوق الموت .

والعجيب أن المعتزلة انساقوا وراء جهم في هذا الاستدلال بهذا العموم على خلق القرآن، ثم ناقضوا أنفسهم حيث ذهبوا إلى أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، فلم يدخلوها تحت عموم "كل"، ولم ينتبهوا إلى أن جهماً -صاحب الاستدلال الأول- جبري محض لا يرى للعبد فعلاً، فكان أفقه لضلاله من أذنايه .

(١) «الرد على الجهمية» ١١٥-١١٦، وابن أبي العز: نفس المصدر ١٨٣-١٨٤

٣- وتمسك جهنم بمتشابه آخر فاستدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ

رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ﴾ [سورة النساء: ١٧١] قال: عيسى كلمته وهو مخلوق .

والجواب: أن المراد بالكلمة كلمة "كن" التي ألقاها إلى مريم وخلق بها المسيح عليه السلام، قال الإمام أحمد: «فالكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له "كن" فكان عيسى بـ"كن" وليس عيسى هو الكن، ولكن بالكن كان، فالكن من الله قول، وليس الكن مخلوقاً»^(١)

ولا يعترض على هذا بأن جميع المخلوقين خلقوا بكن فما بال تخصيص المسيح؟ لأن "كن" المتعلقة بشأن عيسى من نوع خاص، حيث خلقه من غير أب فكان آية من آيات قدرة الله تعالى، ولذلك قال: ﴿وَلَنَجْعَلَنَّ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ [سورة مريم: ٢١] وقال تعالى: ﴿إِنْ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران: ٥٩] وهذا رد على النصارى حين تصوروا في المسيح البنوة لكونه مخلوقاً من غير أب، فبين لهم أن ذلك لوجاز في عيسى للسبب المذكور لكان جوازه في آدم-الذي خلق من غير ذكر ولا أنثى- من باب أولى، ومعلوم أن ذلك باطل،^(٢) وبهذا يتبين سبب تخصيص عيسى بهذه الكلمة وإن كانت متحققة في الجميع لكن تحققها فيه أقوى وأظهر لعدم وجود أسباب ظاهرة للناس في أمر ولادته عليه السلام .

فائدتان: الأولى: يقال لمن يقول: إن القرآن مخلوق: يلزمه أن يقول بأحد خيارات ثلاثة:

- ١- إما أن يقول: إن الله خلقه في نفسه، ويرده اتفاق الجميع على أن الله ليس محلاً للمخلوقات،
- ٢- وإما أن يقول: خلقه في غيره- كما قالوا إنه خلق الكلام في الشجرة فخاطبت موسى- فيلزم أن يكون ذلك الغير هو القائل:

(١) «الرد على الجهمية» ص ١٢٤، وانظر «درء تعارض العقل والنقل» ٢٥٧/٧-٢٦٠

(٢) انظر ابن كثير: المصدر السابق ٥٥٠/١

﴿إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾ [سورة طه: ١٤]

﴿يا موسى إني أنا الله رب العالمين﴾ [سورة القصص: ٣٠] وهذا لا يعتقده، ولا يقوله من يؤمن بالله فضلاً عن أن ينزهه .

٣) وإما أن يقول: إنه خلقه قائماً بذاته، وهذا من أبطل الباطل؛ فإن الصفات لا تقوم إلا على موصوف، ولا كلام إلا من متكلم، كما أنه لا إرادة إلا من مريد ولا علم إلا من عالم ولا قدرة إلا من قدير.^(١) وأنتم تقولون -معاشر المتكلمين-: إن العَرَض هو الذي يحتاج في وجوده إلى موضع يقوم به^(٢)، فتبين بهذا أن كلام الله -ومنه القرآن- صفة من صفاته عز وجل.

الثانية: إن الذين عطلوا ربهم عن صفة الكلام فراراً من تشبيهه بالتكلمين وقعوا فيما هو شر من ذلك، وهو تشبيهه بالأصنام التي تعبد ولا تتكلم ولا تتحرك،^(٣) وهذه النقطة من أهم الأسباب الموضوعية التي تزيد من خطورة القول بخلق القرآن، أضف إليه أنه يستلزم القول بجواز عبادة غير الله، وبيان ذلك: أن الله تعالى أمر بالاستعاذة به في أكثر من آية من كتابه، فقال: ﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله﴾ [سورة الأعراف: ٢٠٠] وسورة فصلت: ٣٦ وقال تعالى: ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾ [سورة النحل: ٩٨] فعلمنا أن الاستعاذة عبادة لا يجوز التوجه بها إلى غير الله، ووجدنا رسوله ومصطفاه وأعلم الناس بحقوقه تعالى يقول: ﴿أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق﴾^(٤)، فدل على أن كلمات الله ليست مخلوقة، ولو كانت مخلوقة لجازت عبادة المخلوق، فاللازم باطل والملزوم أبطل .

(١) انظر ((درء تعارض العقل والنقل)) ٢/٢٤٨-٢٤٩، و((شرح العقيدة الطحاوية)) ص ١٨٥

(٢) انظر الشريف الجرجاني: ((التعريفات)) مادة [ع رض]

(٣) انظر ((الرد على الجهمية)) لأحمد ص ١٣٣

(٤) رواه مسلم ٤/ ٢٠٨٠ ح ٨، ٢٧

٤- ومما تمسكوا به من التشابه في تأويل صفة اليد أنهم قالوا: يدل على وجوب تأويل اليد بالنعمة قوله تعالى: ﴿يَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ وقوله: ﴿غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ إذ لو أراد اليد بعينها لم يكن في الأرض يهودي غير مغلول اليد .^(١)

والجواب: ١- أن هذا جهل وتعسف في القول بغير علم، أين هؤلاء من قوله تعالى: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ [سورة عبس: ١٧] وقوله: ﴿قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة التوبة: ٣٠ وسورة المنافقون: ٤] هل قتل جميع الكفار؟

٢- أن هذا المذهب الجهمي يبين أن هؤلاء فكرهم متهافت، يفرون إلى لاشيء؛ لأنهم إن قالوا: اليد هنا بمعنى القوة أو النعمة لزمهم أيضاً-على قاعدتهم- أن لا يوجد في الأرض يهودي غير مغلول النعمة أو القوة وهذا باطل، على أننا قلنا غير مرة: إن نعمة الله وقوته غير قابلة للتثنية .

٣- أن هذه الآية بيان واضح لحال اليهود، فإنهم هم المقصودون بما وصفوه به تعالى، فالمقصود باليد المغلولة: الممسكة عن العطاء، فضرب الغل في اليد مثلاً؛ لأنه يقبض اليد عن أن تمتد وتبسط، فلما وصفوا الله بهذا الوصف-وهم أهله وأولى به- رد المولى عليهم هذا الوصف الذي يؤكد الواقع، فأيدي اليهود مقبوضة عن العطاء والإنفاق في الخير والبر، وهم أمثل خلق الله على وجه الأرض، فالمقصود: باليدين في الآية: اليدان اللائقتان بعظمة الله تعالى وجلاله، والأيدي اللائقة بحقارة اليهود وبعدهم عن الخير.^(٢)

(١) انظر: ابن قتيبة ((الاختلاف في اللفظ)) ص ٢٨ وقواه الكوثري في تعليقه وظن أن الرد عليه عريض .

(٢) انظر : نفس المصدر ص ٣٠

المبحث الثالث

موقف السلف من جناية تأويل الجهمية.

وتحتة مطلبان:

المطلب الأول : ما جاء عن السلف في ذم الجهمية وتأويلاتهم.

المطلب الثاني: ردود السلف على الجهمية في تأويلاتهم.

المطلب الأول: ما جاء عن السلف في ذم الجهمية وتأويلاتهم:

بادئ ذي بدء أرى أن أشير هنا إلى قضية هامة ذات صلة وثيقة بموقف السلف من تأويل الفاسد بعامة، وتأويل الجهمية بخاصة، وهي: هل تصح نسبة شيء من التأويل لفاسد إلى السلف ؟

حاول المؤولة جهودهم أن يجدوا مدخلاً وتمسكاً لإضافة التأويل إلى السلف، فيقول أبو حامد الغزالي: « وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه؟ فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل رحمه الله عليه، وأبعد التأويلات عن الحقيقة وأغربها أن تجعل الكلام مجازاً أو استعارة... والحنبلي مضطر إليه وقائل به، فقد سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون: إن أحمد بن حنبل رحمه الله صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط، أحدها: قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»^(١)»

(١) أخرجه ابن عدي في «الكامل» ٣٤٢/١، والخطيب في «تاريخ بغداد» ٣٢٨/٦ كلاهما من طريق إسحاق ابن بشر الكاهلي، عن ابن المنكر، عن جابر مرفوعاً، والكاهلي روى الخطيب عن عبد الله بن سليمان الحضرمي قال: سمعت أبا بكر بن أبي شيبة يقول: «كذاب» قال الحضرمي: ولا أحفظ أن أبا بكر قال لي في أحد: كذاب غيره، وقال ابن عدي: «(هو في عداد من يضع الحديث)» وله شاهد عن ابن عباس بلفظ: «الركن يمين الله في الأرض...» رواه الأزرقى ٢٢٣هـ في «أخبار مكة» ٣٢٣/١ وفي إسناده عبد الله ابن مسلم بن هرمز، وهو ضعيف كما في «التقريب» رقم ٣٦١٦، وأشار شعيب الأرنؤوط إلى أن له طريقاً أخرى عند ابن عساكر، وفي إسناده أبو علي الأهوازي، وهو متهم، انظر (السير) ٥٢٣/١٩ هامش ١. ورواه عبد الرزاق في «المصنف» ٣٩/٥ ح ٨٩١٩ موقوفاً بإسناد فيه إبراهيم بن يزيد الخوزي، وهو منسوك =

والثاني: قوله ﷺ: «(قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن^(١))» والثالث:

قوله ﷺ: «(إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين^(٢))»

فانظر الآن كيف أول هذا حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهره، فيقول:
اليمن تقبل في العادة تقريباً إلى صاحبها، والحجر الأسود يقبل تقريباً إلى الله تعالى...
وكذلك لما استحال عنده وجود الأصبعين لله تعالى حساً...أوله على روح الأصبعين وهي
الأصابع العقلية الروحانية، أعني أن روح الأصابع ما به تيسر قلب الأشياء...وإنما اقتصر
أحمد بن حنبل رضي الله عنه على تأويل هذه الأحاديث لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا
في هذا القدر؛ لأنه لم يكن معناه في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له ذلك...^(٣) ونقله
الرازي فقال: «نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه أقر بالتأويل
في ثلاثة أحاديث...» فذكرها^(٤)

=«(التقريب)» رقم ٢٧٢، وبإسناد آخر فيه عن عنة ابن جريح، وهو مدلس، وله شاهد آخر عن عبد الله بن عمرو عند الحاكم في «المستدرک» ١/٥٧ وفيه عبد الله بن المومل، ضعيف كما في «التقريب»
رقم ٣٦٤٨، وذكره البغوي فقال: «(وروي في بعض الحديث: الحجر...)» فذكره بغير إسناد «(شرح السنة)»
١١٤/٧، وله شاهد ثالث عن أنس أخرجه أبو يعلى في كتابه «(إبطال التأويلات)» ١/١٨٢-
١٨٣ رقم ١٧٧، وفيه راويان ضعفهما شديد: الأول: أبان بن أبي عياش، متروك، كما في «التقريب»
رقم ١٤٢، الثاني: العلاء بن مسلمة الرواسي، قال عنه ابن حبان: «(يروي عن الثقات الموضوعات، لا يحمل
الاحتجاج به بحال)» «(المجروحين)» ٢/١٨٥، وقال الأزدي: «(لا تحمل الرواية عنه كان لا يباي ما روى)» وقال
ابن طاهر: «(كان يضع الحديث)» [الميزان ٣/١٠٥] والحديث ضعفه الألباني في «(ضعيف الجامع)»
رقم ٢٧٧١ وهو كذلك.

(١) صحيح الإسناد، وتقدم تخريجه ص ٥١

(٢) رواه أحمد في «(المسند)» ٥٤١/٢، وقال الهيثمي: «(رجال رجال الصحيح غير شبيب وهو ثقة)» [مجمع

الزوائد: ١٠/٥٦] وبه ضعفه الألباني في «(الضعيفة)» رقم ١٠٩٧

(٣) «(فيصل التفرقة)» ص ١٨٤-١٨٥ وانظر «(قواعد العقائد)» للغزالي ص ١٣٥/بيروت ط ٢/١٤٠٥هـ/ت:

موسى محمد علي.

(٤) «(أساس التقديس)» ص ٨١

ويأتي في هذا السياق ما زعمه اليعجوري من اتفاق السلف والخلف على التأويل^(١)، وهذا أحد العقلانيين المعاصرين يقول: «والغريب أن الذين عارضوا التأويل واعتبروه تحريف الكلم عن مواضعه قد اضطروا في بعض المواقف إلى التخلي عن ظاهر النص إلى التأويل، فالإمام أحمد بن حنبل يفسر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام: ٣] بمعنى: هو إله من في السماوات وإله من في الأرض^(٢)»

وللرد على هذه الأقاويل وبيان بطلان نسبة التأويل الفاسد إلى أحد من السلف عموماً، وإلى الإمام أحمد بن حنبل خصوصاً فلتكن لنا هذه الوقفات:

الأولى: أنه لو صح هذا الكلام الذي عزاه الغزالي إلى أحمد لكان منهجه تأويل جميع الصفات الحيرية، ولم يجر مذهبه على قواعد السلف؛ لأن المعول عنده - كما زعم الغزالي - الاستحالة العقلية المزعومة، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يوصف بأنه إمام أهل السنة، ولأن يتعرض للتعذيب في مسألة خلق القرآن على يد الجهمية، ولم يكن متبعاً للنص بل متبعاً لعقله، كما فعلت الجهمية والأذئاب، ولما انتفى ذلك كله بطل أن يكون مؤولاً.

الثانية: قال شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو من أكثر الناس عناية بمذهب السلف - «وأما ما حكاه أبو حامد الغزالي عن بعض الخنايسة أن أحمد لم يتأول إلا ثلاثة أشياء... [فذكر الأحاديث الثلاثة] فهذه الحكاية كذب على أحمد، لم ينقلها أحد عنه بإسناد، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه، وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف^(٣)»

(١) «تحفة المريد» ص ٥٧

(٢) د. أحمد محمود صبحي: «مباحث في علم الكلام» ص ١٨٦

(٣) «شرح حديث التزول» ضمن مجموع الفتاوى ٣٩٨/٥

الثالثة: أن ما ذكر من الأحاديث لا يحتاج شيء منها إلى تأويل؛ فإن معناه ظاهر، وإليك البيان:

أما خبر الحجر فلو سلم ثبوته فليس فيه إشكال على من تأمله، فإنه مقيّد بقوله: «يعين الله في الأرض» واللفظ المقيّد غير المطلق،^(١) فدل بطريق النص على أنه ليس هو يعين الله الذي هو صفة له، بل يكون من إضافة الأعيان المنفصلة القائمة بذاتها إلى الله تعالى كبيت الله، وناقة الله، وأيضاً قد ورد في آخر الخبر جملة يتجاهلها المتكلمون لغرض التعمية، وهي قوله: «فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يعينه» فشبه مصافحة الحجر وتقبيله بمصافحة الله، وتقبيل يعينه، ومعلوم ضرورة أن المشبه غير المشبه به.^(٢) فهذا نص في المغايرة بينهما، وبهذا تعلم أن الحجر الأسود - لو فرضنا صحة الخبر - ليس من صفات الله، فلا وجه للقول بحاجة الحديث إلى التأويل أصلاً.

وأما حديث: «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن» فليس ظاهره حلول أصابع الرب في صدور العباد، ولأن أصابعه مماسة لقلوبهم، أو متصلة بها، ذلك لأن لفظة «بين» في لغة العرب لا تستلزم المماساة والاتصال، قال تعالى: ﴿وَالسَّحَابُ الْمُسَخَّرُ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة البقرة: ١٦٤] ومعلوم أن السحاب ليس مماساً لواحدة منهما^(٣)

وأما حديث «إني لأجد نفسَ الرحمن من قبل اليمن» فدلالته واضحة من غير حاجة إلى تأويل، ف«النفس» معناه: الفرج،^(٤) والمقصود من النفس التنفيس، يقال: نفس يتنفس تنفيساً، ونفساً، كفرج يفرج تفرجاً، وفرجاً، والمقصود بالحديث: أن تفرج الله عن نبيه ما كان فيه من أذى المشركين بقتلهم كان على أيدي المهاجرين من أهل اليمن والأنصار

(١) انظر (درء تعارض العقل والنقل) ٣/٢٨٤

(٢) انظر (نقض تأسيس الجهمية) ٣/١٤٢-١٤٣، و(درء التعارض) ٥/٢٣٩، و(التدمرية) ضمن المجموع ٣/٤٤

(٣) انظر: (نقض التأسيس) ٣/١٤٢-١٤٣، و(التدمرية) ٣/٤٥ ضمن المجموع.

(٤) (لسان العرب) ٦/٢٢٦ مادة [ن ف س]

فقد ثبت عن النبي ﷺ في تفسير قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة المائدة: ٥٤] أنهم أهل اليمن.^(١)

وبهذا نعلم أن هذه الأخبار لا تحتاج إلى التأويل، والزعم بأن الإمام أحمد أولها باطل
الرابعة: ثبوت إجماع السلف على إثبات الصفات وعدم تأويلها تأويلاً خلفياً،
وهذا الإجماع نقله جمع غفير لا يمكن ذكرهم وإلا كان مجلدًا بذاته، وأذكر بعضهم فيما يلي
على سبيل المثال لا على سبيل الحصر:

١- قال الإمام أبو حنيفة ت ١٥٠ هـ: «لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين،
وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السنة والجماعة، وهو يغضب
ويرضى ولا يقال غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه، ونصفه كما وصف نفسه»^(٢)

٢- قال الإمام عبد الرحمن الأوزاعي ت ١٥٧ هـ: «كنا والتابعون متوافرون نقول:
إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته جل وعلا.»^(٣)

٣- قال الإمام البخاري ت ٢٥٦ هـ: «لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم،
أهل الحجاز ومكة، والمدينة والكوفة والبصرة، وواسط، وبغداد، والشام ومصر: لقيتهم
كرات قرناً بعد قرن^(٤) ثم قرناً بعد قرن، أدركتهم وهم متوافرون منذ أكثر من ست
وأربعين سنة، أهل الشام ومصر والجزيرة مرتين، والبصرة أربع مرات في سنين ذوي عدد،

(١) أخرجه ابن جرير في التفسير ٢٨٤/٦-٢٨٦ ورجحه، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية (مجموع الفتاوى) ٣٩٨/٦.

(٢) «الفرق الأبسط» لأبي حنيفة ص ٥٦ / القاهرة / مطبعة الأنوار / ١٣٦٨ هـ / تعليق: الكوثري، ومعه رسائل أخرى.

(٣) رواه البيهقي في «الأسماء والصفات» ٣٠٤/٢ رقم ٨٦٥ / حدة ١٤١٣ هـ / ت: عبد الله الحاشدي.

وصححه شيخ الإسلام ابن تيمية في «الخموية» ضمن المجموع ٣٩/٥ و«درء الغبار» ١٠٩/٧ و٢٦٢/٦.

وجوّد إسناده الحافظ في «الفتح» ٤١٧/١٣، وأقر الألباني بصحته في (مختصر العلل) ص ١٣٧-١٣٨.

(٤) أراد بالقرن الطبة.

بالحجاز ستة أعرام، ولأحصي كم دخلت الكوفة وبغداد مع محدثي أهل خراسان» فذكر- رحمه الله -جملة وافرة منهم حسب البلدان التي ذكرها إلى أن قال: «واكتفينا بتسمية هؤلاء كي يكون مختصراً وأن لا يطول ذلك، فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء...» ثم ذكر جملة من عقائد السلف ومنها إثبات الصفات.^(١)

٤- وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: «سألت أبي وأبا رزعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من ذلك؟ فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً وبنياً، فكان من مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته، والقدر خيره وشره من الله عز وجل.. وأن الله عز وجل على عرشه.. واستمر في سرد عقائد السلف^(٢)»

٥- نقل أبو عيسى الترمذي قول أهل السنة والجماعة في أحاديث الصفات فقال: «وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.^(٣)»

٦- قال أبو الحسن الأشعري ت ٣٢٤هـ: «جملة ما عليه أهل الحديث والأثر الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا يردون من ذلك شيئاً.. ثم ذكر سائر ما عليه الجماعة» إلى أن قال: «فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب^(٤)»

٧- قال أبو أحمد محمد بن علي الكرجي المعروف بالقصاب ت ٣٦٠هـ: «كل صفة وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله فليست صفة مجاز، ولو كانت صفة مجاز

(١) اللالكاتني: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» ١٧٢/١-١٧٦/١ رقم ٣٢٠/ت: د. أحمد سعد حمدان

(٢) «شرح أصول الاعتقاد» ١٧٦/١-١٨٢ و«درء التعارض» ٢٥٧/٦ و«الصواعق» ٤/١٢٩٠

(٣) «السنن» ٤١/٣-٤٢، وتقدم نقله كاملاً انظر ص ٨٨-٨٩

(٤) «مقالات الإسلاميين» ص ٢٩٠-٢٩٧

لتحتم تأويلها، ولقيل: معنى البصر كذا، ومعنى السمع كذا، ولفسرت بغير السابق إلى الأفهام، فلما كان مذهب السلف إقرارها بلا تأويل علم أنها غير محمولة على الجاز، وإنما هي حق بين.^(١)»

٨- قال أبو سليمان الخطابي ت ٣٨٨ هـ: «فأما ما سألت عنه من الصفات وما جاء منها في الكتاب والسنة فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاهما [يعني الصفات] قوم فأبطلوا ما أثبتته الله، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا بذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والجاهل والمقصر عنه..» إلى أن قال: «وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات.^(٢)» وقال ابن تيمية عقب نقله: «وهذا الكلام الذي ذكره الخطابي قد نقل نحوه من العلماء من لا يخصى عددهم.»

٩- قال الموفق أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي المشهور بابن قدامة ت ٦٢٠ هـ: «فإن الله تعالى وصف نفسه بالعلو في السماء، ووصفه بذلك محمد خاتم الأنبياء، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة الأتقياء، والأئمة الفقهاء، وتواترت الأخبار بذلك على وجه حصل به اليقين، وجمع الله تعالى عليه قلوب المسلمين، وجعله مغروراً في طباع الخلق أجمعين.^(٣)» والذين ذكروا هذا الإجماع من أهل العلم كثيرون جداً،^(٤)

(١) «سير النبلاء» ٢١٣/١٦-٢١٤

(٢) «الغنية عن الكلام وأهله» بواسطة «الحموية» ضمن مجموع الفتاوى ٥٨/٥-٥٩

(٣) «إثبات صفة العلو» ص ٦٢/ المدينة/ مكتبة العلوم والحكم/ ١٤٠٩ هـ/ ت: د. أحمد غطية الغامدي، وانظر: «الصواعق» ١٢٩١/٤

(٤) سرد منهم الأخ شمس الأفتخاني ٥٢ إماماً وذلك في رسالته «الماتريدية» ص ٤٤٧-٤٦٤/ رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية/ كتبت بالآلة الكاتبة، ثم طبعت فيما بعد.

وهذا يدل على بطلان نسبة التأويل إلى السلف، إلا ما أسلفناه من التأويل الذي يكون بمعنى التفسير والبيان، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - بعد أن ذكر إجماع السلف على الإثبات، وترك التأويل - : «فإنهم يمتنع أن يجمعوا في الفروع على خطأ، فكيف في الأصول»^(١).

وأما ما ذكره أحمد صحيحي من تأويل الإمام أحمد لآية الأنعام فليس من تأويل التحريف بل من تأويل التفسير والبيان، ويوضحه: **أولاً**: أن الله تعالى أخبر أنه على العرش استوى، وأخبر في آيات كثيرة أن علمه محيط بكل شيء، وحصل من كلا الأمرين يقين لا يشوبه شك، بعلوه واستوائه على عرشه، وشمولية علمه تبارك وتعالى، وعليه فليس معنى كونه الإله في السماء وفي الأرض أنه حال فيهما، أو في أحدهما، ونصوص الشرع لا يجوز التعامل معها على الانفراد، بل يجب رد المتشابه إلى المحكم.

ثانياً: أن الرجل لم يذكر ما استدل به الإمام أحمد من القرآن لتفسير الآية بما ذكر، بل تجاهله لما فيه من إبطال نسبة التأويل إليه على النحو الذي يريده، حيث قال: «هو إله من في السماوات وإله من في الأرض، وهو على العرش، وقد أحاط علمه بما دون العرش، ولا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان، فذلك قوله: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [سورة الطلاق ١٢: (٢)] «قلت: وختم الآية نفسها يؤكد ما فسرهما به الإمام أحمد حيث قال تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ فالسياق كله حول العلم والإحاطة»^(٣).

(١) «دواء التعارض» ١٠٩/٧

(٢) «الرد على الجهمية» ص ١٣٧

(٣) انظر: «تفسير ابن كثير» ١٩٩/٢

ثالثاً: أن إجراء الآية على ظاهرها ممكن ولا يترتب عليه محذور، قال شيخ الإسلام - ناقلًا عن ابن قتيبة -: «وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [سورة الزخرف: ٨٤] فليس في ذلك ما يدل على الحلول بهما، وإنما أراد أنه إله السماء ومن فيها، وإله الأرض ومن فيها، ومثل هذا من الكلام قولك: هو بخراسان أمير، وبمصر أمير، فالإمارة تجتمع له فيهما وهو حال بأحدهما أو بغيرهما، هذا واضح لا يخفى»^(١).

قلت: ويؤيده ما ورد من الآيات الكثيرة جداً في هذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [سورة ص: ٦٦] وقوله تعالى: ﴿لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [سورة الزخرف: ٨٥]

وأما ما يتعلق بزم مقالات الجهمية وتأويلاتهم فمن الكثرة بحيث يمتنع حصره، وحسبنا أن نذكر هنا طرفاً من ذلك علماً بأن المطلب الآتي فيه ذكر لبعض جهودهم العلمية في دحض فكرهم.

- عن حماد بن زيد قال - وذكر الجهمية -: «إنما يحاولون أن ليس في السماء شيء»^(٢).

- وعن عبد الرحمن بن مهدي قال: «إن الجهمية أرادوا أن ينقوا أن يكون الله كلم موسى، وأن يكون استوى على العرش، أرى أن يستتابوا فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم»^(٣).

وسئل: ما تقول فيمن يقول: القرآن مخلوق؟ فقال: «لو كان لي سلطان لقت على الجسر فلا يمر بي أحد إلا سألته، فإذا قال: مخلوق، ضربت عنقه وألقيته في الماء»^(٤).

(١) «شرح حديث النزول» ضمن المجموع ٤٠٦/٥

(٢) رواه أحمد في «المسند» ٤٥٧/٦ بإسناد رجاله ثقات.

(٣) رواه عبد الله بن أحمد في «السنة» ١٢١/١/١٢١٤ ط/٢ هـ/١: محمد بن سعيد القحطاني بإسناد رجاله ثقات، وأبو نعيم في «الحلية» ٨٠٧/٩ وذكره الذهبي في «سير النبلاء» ١٩٩/٩ - ٢٠٠

(٤) أخرجه الإمام أحمد في كتاب «الورع» ص ٨٨/بيروت/١٤٠٣ هـ/ ت: د. زينب القاروط، وأبو داود في «مسائل الإمام أحمد» ص ٢٦٧/بيروت/١٣٥٣ هـ، وعبد الله في «السنة» بإسناد صحيح.

- وعن ابن المبارك قال: «إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولانستجيز أن نحكي كلام الجهمية»^(١) وقال الدارمي - بعد تخريجه-: «وصدق ابن المبارك فإن من كلامهم ما هو أفحش من كلام اليهود والنصارى، فلذلك رأى أهل المدينة أن يقتلوا ولا يستأبوا.. قال: وذهبت يوماً أحكي ليحيى بن يحيى كلام الجهمية لأستخرج منه نقضاً عليهم، وفي مجلسه يومئذ: الحسين بن عيسى البسطامي، وأحمد بن يونس القاضي، ومحمد بن رافع، وأبو قدامة السرخسي، وغيرهم من المشايخ فزبرني بغضب وقال: اسكت، وأنكر علي المشايخ الذين في مجلسه استعظماً أن أحكي كلام الجهمية وتشنعاً عليهم.. ثم قال لي يحيى: القرآن كلام الله من شك فيه أوزعم أنه مخلوق فهو كافر»^(٢)

هذا يوضح لنا كيف أن أهل المدينة-وهي المركز العلمي المعروف في ذلك الوقت وفي كل وقت- أجمعوا على قتل هؤلاء من غير استتابة، وكيف أن مجرد نقل كلامهم - عند العامة - لم يكن مستساغاً عند علماء السلف، وقال أيضاً: «ونكفهم أيضاً بالمشهور من كفرهم أنهم لا يثبتون لله تبارك وتعالى وجهاً ولا سمعاً ولا بصرأً، ولا علماً، ولا كلاماً ولا صفة، إلا بتأويل ضلال.. يقولون: سمعه وبصره، وعلمه وكلامه بمعنى واحد، وهو بنفسه في كل مكان، وفي كل بيت مغلق وصندوق مقفل، قد أحاطت به- في دعواهم - حيطانها وأغلاقها وأقفالها، فإلى الله نبرأ من إله هذه صفته، وهذا أيضاً مذهب واضح في إكفارهم»^(٣)

(١) عبد الله بن أحمد: المصدر السابق ١١١/١ بإسناد صحيح، والبحاري في «خلق أفعال العباد» ص ٣١/دار عكاظ/ ط ٢/ ت: عبد الرحمن عميرة، والدارمي في «الرد على الجهمية» ص ١٠٢ / لندن/ ١٩٦٠م/ ت: حوستاف .

(٢) الدارمي: المصدر السابق، و«سير النبلاء» ٥١٨/١٠

(٣) الدارمي «الرد على الجهمية» ص ٩٥-٩٦

قال البخاري: «القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال: مخلوق فهو كافر»^(١)
-وبإسناد متصل عن محمد بن الحسن قال: «...فمن قال بقول جهم فقد فارق
الجماعة؛ لأنه وصفه بصفة لأشيء»^(٢)

وأقوال السلف في ذم الجهمية وما هم عليه من التأويل الفاسد يطول ويتعذر جمعه
في مثل هذه العجالة، والكتب السلفية مليئة ببيان فضائحهم وعوارهم.

المطلب الثاني: ردود السلف على الجهمية في تأويلاتهم:

إن تأويلات الجهمية ومقالاتهم التي نشروها في المجتمع الإسلامي ولقيت رواجاً
من بعض ضعاف النفوس، قد كلفت السلف الصالح الشيء الكثير من الجهد والوقت؛ إذ
لا يتوقع أن يكون موقفهم تجاه هذا الطوفان الجارف من البدع والأهواء موقف المتفرج
وهم يعلمون أن الذب عن السنة والعقيدة، والرد على أهل الزيغ والضلال، ودحض
شبهاتهم وضلالاتهم من أعلى مراتب الجهاد في سبيل الله، قال الإمام يحيى بن معين:
«الذب عن السنة أفضل من الجهاد في سبيل الله»^(٣)

ولهذا قام السلف من أهل السنة والجماعة بتوظيف كل ما أتوا من مقدرة لبيان
بطلان مذاهب أهل البدع وإيقاف طوفان الأهواء المضلة، فمن كان منهم من أهل اللسان
والخطابة استخدم فصاحته وبلاغته وبيانه في الرد عليهم، ومن كان من أهل السلطان
استخدم سلطته في إيقاف هؤلاء عند حدهم-وقد علمت موقف الأمير خالد القسري تجاه
الجعد بن درهم، حيث قدم حماية العقيدة والدين على حماية الماء والطين-ومن كان منهم
من أهل الفتوى فقد أفتى بفساد هذا المذهب.

(١) أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد»، ٣٢/٢، والنهي في «سير النبلاء» ٤٥٦/١٢

(٢) ابن قدامة: «ذم التأويل» ص ٧٠

(٣) «سير النبلاء» ٥١٨/١٠، ويعني: القتال في سبيل الله مع الكفار.

أما أهل العلم والبرهان فقد صنفوا في الرد عليهم المصنفات الحسنة التي توضّح للمسلمين ما يجب عليهم أن يتمسكوا به في أمر العقيدة والدين، وتبيّن بطلان مقالات جهم وأعوانه، قال المقرئزي: «ثم حدث بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم مذهب جهم ابن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به؛ فإنه نفى أن يكون لله تعالى صفة، وأورد على أهل الإسلام شكوكاً كما أثرت في الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير، وكان قبيل المائة من سني الهجرة فكثرت أتباعه على أقواله التي تنوّل إلى التعطيل، فأكثر أهل الإسلام بدعته وتمالؤوا على إنكارها وتضليل أهلها، وحذروا من الجهمية وعادوهم في الله وذموا من جلس إليهم وكتبوا في الرد عليهم ما هو معروف عند أهل»^(١)

وفي هذا المطلب نلقي ضوء سرياً على هذا الجانب من الرد على الجهمية . ولا بد من التنبيه هنا على أن السلف الصالح -وهم يردون على الجهمية- سلكوا منهجين في الرد: الأول: منهج التأصيل، وهو الذي يعتمد على عرض العقيدة الصحيحة بأدلتها من الكتاب والسنة والآثار، مع التركيز على المباحث التي فيها نقض لمعتقدات الجهمية، وتحمل كتب هذا النوع عناوين مثل: "السنة" و"الإبانة" و"الشريعة" و"الأصول" ونحو ذلك، الثاني: منهج المناظرة، وهو المنهج الذي يعتمد على الرد المباشر، فيذكر المؤلف شبهات الخصم ويرد عليها فرداً فرداً، وهكذا، وكلا المنهجين مفيد في بيان الحق والرد على الباطل، وفيما يلي أذكر بعض جهود السلف في هذا الباب مرتباً إياها حسب وفيات المؤلفين، منذ ظهور مقالة الجهمية حتى منتصف القرن السادس الهجري، أي قبل ظهور مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن في طبقتهم من أهل السنة والجماعة.^(٢)

(١) (الخطط المقرئزية) ٣٥٧/٢

(٢) سأذكر المعلومات المتعلقة بكل كتاب في لب البحث بين معكوفتين [] تجنباً لكثرة الحواشي .

١- «(السنة)» لمحمد بن عمر الواقدي ت ٢٠٧هـ [ذكره الصفدي في الوافي بالوفيات ٢٢٨/٤]

٢- «(الإيمان)» لأبي عبيد القاسم بن سلام ت ٢٢٤هـ [طبع]

٣- «(الرد على الجهمية)» لنعيم بن حماد الخزازي ت ٢٢٩هـ شيخ البخاري [ذكره ابن تيمية في الفتاوى الكبرى ١٥/٥، وفي الحموية ضمن مجموع الفتاوى ٢٤/٥، وذكر ابن عدي في الكامل ١٧/٧ أنه ألف ثلاثة عشر كتاباً في الرد على الجهمية]

٤- «(الصفات والرد على الجهمية)» لعبد الله بن محمد الجعفي ت ٢٢٩هـ شيخ البخاري [ذكره ابن تيمية في درء التعارض ١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥]

٥- «(السنة)» لابن أبي شيبة ت ٢٣٥هـ [ذكره في الحموية-الموضع السابق]

٦- «(الرد على الجهمية)» لعبد العزيز الكناني ت ٢٤٠هـ [ذكره ابن تيمية في درء التعارض ١١٥/٦، ونقل منه ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٨٦]

٧- «(الحيدة في الرد على الجهمية)» للكناني أيضاً [طبع]

٨- «(الرد على الزنادقة والجهمية)» لأحمد بن حنبل ت ٢٤١هـ [طبع]

٩- «(السنة)» أو «(أصول السنة)» له أيضاً [طبع]

١٠- «(الرد على الجهمية)» لمحمد بن أسلم الطوسي ت ٢٤٢هـ [ذكره أبو نعيم في الحلية ٢٣٩/٩، وأفاد أن الإمام أحمد نظر فيه فأعجبه]

١١- «(الاستقامة في الرد على أهل البدع)» لحشيش بن أصرم النسائي ت ٢٥٣هـ [ذكره ابن تيمية في درء التعارض ١٠٨/٧، والذهبي في تذكرة الحفاظ ٥٥١/٢، وفي سير النبلاء ٢٥٠/١٢]

١٢- «(الرد على الجهمية)» للبخاري ت ٢٥٦هـ [طبع، وله في صحيحه جهود تأصيلية مشكورة في الرد على الجهمية.]

١٣- «(السنة والرد على الجهمية)» للأثرم ت ٢٦١هـ-صاحب الإمام أحمد- [ذكره في درء التعارض ٢٣/٢، و١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥، وفي الإيمان الكبير ضمن المجموع ٢٥٤/٧]

- ١٤- ((السنة)) أو ((عقيدة أحمد بن حنبل)) للمزني ت ٢٦٤هـ صاحب الإمام الشافعي،
[ذكره ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٥٩ وانظر تاريخ التراث العربي ١٩٦/٣]
- ١٥- ((السنة)) لحنبل بن إسحاق ت ٢٧٣هـ [ذكره في الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥]
- ١٦- ((السنة)) لأبي داود السجستاني ت ٢٧٥هـ [ذكره في الحموية نفس الموضوع]
- ١٧- ((الرد على الجهمية)) لعثمان بن سعيد الدارمي ٢٧٦هـ [طبع]
- ١٨- ((الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية)) لابن قتيبة ت ٢٧٦هـ [طبع]
- ١٩- ((السنة)) لحرب بن إسماعيل الكرمانى ت ٢٨٠هـ [درء التعارض ١٠٨/٧ وأورده
ابن القيم برمته في آخر كتابه ((حادي الأرواح))]
- ٢٠- ((السنة)) لابن أبي عاصم ت ٢٨٧هـ [طبع]
- ٢١- ((السنة)) لعبد الله بن أحمد بن حنبل ت ٢٩٠هـ [طبع]
- ٢٢- ((السنة)) لمحمد بن نصر المروزي ت ٢٩٤هـ [طبع]
- ٢٣- ((السنة)) للحكم بن معبد الخزازي ت ٢٩٥هـ [ذكره في درء التعارض ١٠٨/٧،
وذكره ابن العماد في شذرات الذهب ٢١٨/٢]
- ٢٤- ((التوحيد)) لابن خزيمة ت ٣١١هـ [طبع]
- ٢٥- ((السنة)) له أيضاً [ذكره في درء التعارض ١٠٨/٧]
- ٢٦- ((السنة)) لأبي بكر الخلال ت ٣١١هـ [طبع بعضه]
- ٢٧- ((الرد على الجهمية)) لعبد الرحمن بن أبي حاتم ت ٣٢٧هـ [ذكره ابن أبي يعلى
في طبقات الحنابلة ٥٥/٢، وابن تيمية في الدرء ٢٦١/٦]
- ٢٨- ((السنة)) له أيضاً [ذكره في طبقات الحنابلة ٥٥/٢]
- ٢٩- ((شرح السنة)) للربيهاري ت ٣٢٩هـ [طبع]
- ٣٠- ((الأسماء والصفات)) لأبي بكر أحمد بن إسحاق الصبغي ت ٣٤٢هـ [ذكره
الذهبي في السير ٤٨٥/١٥]
- ٣١- ((الرد على من يقول القرآن مخلوق)) لأحمد بن سليمان النجاد ت ٣٤٨هـ [طبع]

- ٣٢- «(السنة)» لأبي أحمد العسّال ت ٣٤٩هـ [ذكره في الدرء ١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥، وذكره الذهبي في السير ١١/١٦]
- ٣٣- «(الرد على المخالفين من القدرية والجهمية والرافضة)» لمحارب بن محمد الحاربي ت ٣٥٩هـ [ذكره السمعاني في الأنساب ٢٠٧/٥^(١)]
- ٣٤- «(السنة)» لأبي القاسم الطبراني ت ٣٦٠هـ [ذكره في درء التعارض ١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥، وفي اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١١٥]
- ٣٥- «(السنة)» لأبي أحمد القصاب ت ٣٦٠هـ [ذكره في السير ٢١٤/١٦]
- ٣٦- «(الشريعة)» لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري ت ٣٦٠هـ [طبع]
- ٣٧- «(السنة)» لأبي الشيخ الأصبهاني ت ٣٦٩هـ [ذكره في درء التعارض ١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥]
- ٣٨- «(السنة)» لابن أبي زيد القيرواني ت ٣٨٦هـ [ذكره ابن القيم في اجتماع الجيوش، ونقل منه فصلاً كاملاً ص ١٤١-١٤٦]
- ٣٩- «(الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرقة المذمومة)» لابن بطة العسكري ت ٣٨٧هـ [طبع]
- ٤٠- «(الرد على الجهمية)» لمحمد بن إسحاق بن منده ت ٣٩٥هـ [طبع]
- ٤١- «(السنة)» له أيضاً [ذكره الكتاني في الرسالة المستطرفة ص ٣٨]
- ٤٢- «(شرح السنة)» لابن أبي زمنين ت ٣٩٩هـ [طبع]
- ٤٣- «(شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة)» لأبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي ت ٤١٢هـ [طبع]
- ٤٤- «(السنة)» لأبي عمر الطلمنكي ت ٤٢٩هـ [درء التعارض ١٠٨/٧، والحموية ضمن المجموع ٢٤/٥، وسير النبلاء ٥٦٩/١٧]

(١) طبعة بيروت/ دار الكتب العلمية/ ت: البارودي .

- ٤٥- ((السنة)) لأبي نعيم الأصبهاني ت ٤٣٠هـ [درء التعارض ١٠٩/٧]
- ٤٦- ((السنة)) لأبي ذر الهروي ت ٤٣٠هـ [الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥]
- ٤٧- ((الإبانة)) له أيضاً [ذكره في سير النبلاء ٥٥٨/١٧]
- ٤٨- ((السنة)) لأبي محمد الخلال ت ٤٣٩هـ [درء التعارض ١٠٩/٧]
- ٤٩- ((الرَد على من أنكر الحرف والصوت)) لأبي نصر السجزي ت ٤٤٤هـ [طبع]
- ٥٠- ((الإبانة)) له أيضاً [ذكره في سير النبلاء ٦٥٤/١٧]
- ٥١- ((السنة واعتقاد السلف)) لأبي عثمان الصابوني ت ٤٤٩هـ [طبع ضمن
المجموعة المنبرية ١٣٥-٢٠٥/١^(١)]
- ٥٢- ((الأسماء والصفات)) للبيهقي ت ٤٥٨هـ [طبع]
- ٥٣- ((الرَد على الجهمية)) لأبي القاسم بن منده ت ٤٧٠هـ [ذكره ابن أبي يعلى
في طبقات الحنابلة ٣١/٣، ونقل منه قوله: «التأويل عند أصحاب الحديث نوع من
التكذيب»]
- ٥٤- ((السنة وذم الكلام)) لأبي إسماعيل الأنصاري ت ٤٨١هـ [ذكره في درء
التعارض ١٠٩/٧، وفي السير ٨٤/٢٠]
- ٥٥- ((الاتصار لأهل الحديث)) لأبي المظفر السمعاني ت ٤٨٩هـ [ذكره في
الأنساب ٢٩٩/٣^(٢)، وذكره السيوطي في صون المنطق ولخصه ص ١٤٧-١٨٣]
- ٥٦- ((الحجة في بيان المحجة)) لأبي القاسم الأصبهاني ت ٥٣٥هـ [طبع]
- ٥٧- ((السنة)) لأبي القاسم التيمي ت ٥٣٥هـ [درء التعارض ١٠٩/٧، والسير ٨٤/٢٠]
- ٥٨- ((السنة)) ليحيى بن سالم العمراني ت ٥٥٨هـ [ذكره في اجتماع الجيوش ص ٧١]

(١) وطبع منفرداً غير محقق، وطبع بتحقيق الأخ بدر البدر الكويتي خريج كلية الحديث .

(٢) وهو جد صاحب الأنساب .

إلى غير ذلك من المصنفات العظيمة التي تمثل ثروة سلفية ضخمة في الانتصار للسنة
وقمع البدعة وأهلها، فرحمة الله على سلفنا الصالح، وحزاهم عن الإسلام خيراً ...

الفصل الثالث

في جناية تأويلات المعتزلة على العقيدة وموقف السلف منهم

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمعتزلة، وذكر نشأتهم .

المبحث الثاني: منهج المعتزلة في التأويل .

المبحث الثالث: مقارنة بين منهج المعتزلة ومنهج الجهمية في التأويل .

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات المعتزلة لنصوص الصفات والقدر.

المبحث الخامس: موقف السلف من المعتزلة وتأويلاتهم .

المبحث الأول

التعريف بالمعتزلة، وذكر نشأتهم:

لقد ارتبط ذكر الاعتزال بقصة واصل بن عطاء الغزال [٨٠-١٣١هـ] مع شيخه الحسن البصري ت ١١٠هـ حين دخل رجل على حلقة درس الحسن فقال: «يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ويقولون: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقيل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لأقول إن أصحاب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه "معتزلة"،^(١)

(١) «المل والنحل» ٤٩/١

ويضيف البغدادي والذهبي أن الحسن طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارية من

سواري المسجد.^(١)

يقول ابن ناصر الدين الدمشقي ت ٨٤٢ هـ: «اختلفت طائفة جلة في حكم الفاسق من أهل الملة فذهب أهل السنة والجماعة أنه لا يخرج من ملة الإسلام بفسوقه عن الطاعة، وطائفة حكمت بأنه لا مؤمن ولا كافر لكنه يخلد في النار بما ارتكب من الكبائر، وكان هؤلاء فيما خلا من الزمن يجلسون لأخذ العلم في مجلس الحسن، فاعتزلوا الحلقة لمخالفتهم أهلها بما تقدم، فلقبوا بذلك "معتزلة"، لكن عن الخير إلى المأثم، وكان ذلك على رأس المائة الثانية من الهجرة، ثم اتسع مجال الاعتزال مع ضيقه فتأهوا عن الحق، وضلوا عن طريقه^(٢)» ثم انضم إليه عمرو بن عبيد ت ١٤٤ هـ الذي كان موافقاً له في القدر وإنكار الصفات، وكانا بذلك رأسي الاعتزال.^(٣)

روى العقيلي بإسناد صحيح عن إسماعيل بن علي قال: «أول من تكلم في الاعتزال واصل بن عطاء الغزال، ثم دخل معه عمرو بن عبيد في ذلك وأعجب به وزوجه أخته، فبلغنا أنه قال لها: قد زوجتك رجلاً ما صلح إلا أن يكون خليفاً!«^(٤)

ولواصل كتاب "التوحيد" و"المنزلة بين المنزلتين" ذكرهما الذهبي^(٥) ومن كتب عمرو بن عبيد "العدل" و"التوحيد" و"الرد على القدرية" يعني أهل السنة.^(٦)

هذا هو ملخص القصة التي تضمنت سبب تسمية هؤلاء بالمعتزلة، إلا أن بعض الكتاب في الفرق والتراجم رأى أن هذه الفرقة أقدم من هذا التاريخ فيقول أبو زهرة:

(١) انظر: «الفرق بين الفرق» ص ١١٨-١١٩، و«سير النبلاء» ٤٦٤/٥

(٢) ابن ناصر الدين: «الرد الوافي» ص ٩/ بيروت/ المكتب الإسلامي/ ١٣٩٣ هـ

(٣) انظر: «سير النبلاء» ٤٦٥/٥

(٤) «الضعفاء الكبير» ٢٨٥/٣/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ت: عبد المعطي قلعجي

(٥) انظر: «سير النبلاء» ٤٦٥/٥

(٦) انظر: «سير النبلاء» ١٠٦/٦

«ويختلف العلماء في وقت ظهورها [المعتزلة] فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي عليه السلام اعتزلوا السياسة، وانصرفوا إلى العقائد عندما نزل الحسن عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان، وفي ذلك يقول أبو الحسين الطرائفي في كتابه "أهل الأهواء والبدع": وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية وسلم الأمر إليه، اعتزلوا الحسن ومعاوية، وجميع الناس، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، والأكثرون على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء.^(١)» ثم قال: «والذي نراه أن المذهب أقدم من واصل، وأن كثيرين من آل البيت قد نهجوا مثل نهجه، كزيد بن علي الذي كان صديقاً لواصل^(٢)»

ويقول شعيب الأرنؤوط: «قال أبو الحسين الملقب ت ٣٧٧هـ في "رد الأهواء والبدع" -وهو أقدم مصدر يبين وجه تلقيبهم بالمعتزلة-: وهم سموا أنفسهم معتزلة.. إلى آخر ما نقله أبو زهرة^(٣)»

ويقول علي مصطفى الغرابي: «تشير بعض المراجع القديمة إلى أن هذه التسمية كانت تطلق قبل على الجماعة الذين اعتزلوا فريقَي الحارثيين من أنصار علي ومعاوية، وأنهم آثروا البعد عن الفريقين تجنباً لإثارة الفتن، وإشغالها بين المسلمين حرصاً على توحيد كلمتهم^(٤)»

ولنا ملاحظات على هذه الأقوال : الأولى: هل البحث هنا يدور حول ما إذا كانت هذه الكلمة [الاعتزال] وما اشتق منها استعملت قبل قصة واصل؟ أو يدور حول ما

(١) «تاريخ المذاهب الإسلامية» ١/١٢٤/١ دار الفكر العربي/١٩٨٧م

(٢) أبو زهرة: «نفس المصدر» ١٢٥/١

(٣) تحقيق «سير أعلام النبلاء» ٤٦٥/٥ هامش ١

(٤) الغرابي «تاريخ الفرق الإسلامية» ص ٤٨، وذكر القولين الدكتور غالب العواجي في كتابه «فرق معاصرة»

إذا كانت هناك قبل هذه الواقعة جماعة تعرف بالمعتزلة سميت بها لسبب ما ؟ أو سميت بها لأنها تحمل مبادئ المعتزلة المعروفة؟

الذي يوصل إليه البحث المتأني أن التصرف الذي حصل من أولئك الذين أبوا الخوض في الفتن التي جرت بين الصحابة، سمي ذلك التصرف اعتزالاً، فقد ذكر الإمام ابن جرير في حوادث السنة ٣٦هـ أن علياً لما فرّق عماله وجّه قيس بن سعد إلى مصر، وأن أهل مصر افترقوا فرقتين: فرقة دخلت معه، وفرقة اعتزلت.. وذكر أيضاً أن سعيد بن العاص قال للمغيرة-وهما في الطريق إلى الجمل-: «الرأي والله الاعتزال... فاعتزلا وجلسا» وذكر أيضاً «أن شاباً من بني سعد ذهب إلى طلحة والزبير، فقال: أما أنت يا زبير فجنواري رسول الله ﷺ وأما أنت يا طلحة فوقيت رسول الله ﷺ بيدك، وأرى أمكما معكما فهل جئتما بنسائكما؟ قالوا: لا، قال: فما أنا منكما في شيء واعتزل، وذكر أيضاً اغتزال الأحنف^(١)»

وعلى هذا نعلم أن كلمة "الاعتزال" كانت مستخدمة في تلك الحوادث على نطاق واسع، ولكن ليس معنى هذا أن الذين اعتزلوا الفتنة كانوا معروفين بالمعتزلة وعلى فرض كونهم معروفين بهذا الاسم فليس معناه أنهم يعدون سلفاً للمعتزلة المعروفين أو تكون لهم صلة بهم من قريب أو من بعيد، الثانية: أن الطرائفي الذي ذكره أبوزهرة هو نفسه الملطي الذي ذكره الأرناؤوط، وهو: أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الطرائفي الملقب، العسقلاني ت ٣٧٧هـ^(٢)، وكتابه «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» مطبوع،^(٣) الثالثة: أن ما رجحه أبوزهرة من وجود مذهب الاعتزال قبل

(١) الطبري: «تاريخ الأمم والملوك» ٨، ٣/٣، ١٦، ٣٥ على التوالي/ بيروت ١٤٠٧هـ.

(٢) ترجمته في: «إيضاح المكنون» ٣٢٨/١، و«الأعلام» ٣١١/٥ و«معجم المؤلفين» ٢٧٥/٨.

(٣) ثم حققه الأخ صالح الدخيل، وتقدم بها لنيل درجة الماجستير في العقيدة بالجامعة الإسلامية.

واصل إن قصد به وجود جميع المبادئ التي نادى بها المعتزلة عند طائفة من الطوائف فغير ظاهر، وهو لم يذكر دليلاً صريحاً عليه، حتى لو صح أن زيد بن علي يقول بقول واصل فكيف يصح أن يقال: إن هذا القول أقدم من واصل مع الإقرار بأن زيداً كان صديقاً لواصل، فلم لا يجوز أن يكون زيد قال بقول واصل بدل العكس؟

الرابعة: أن ما ذهب إليه الأرنأؤوط من أن أقدم مصدر يبين وجه تلقيب هؤلاء بالمعتزلة هو كتاب المَلْطِي فيه نظر، حيث ذكر أنهم سموا معتزلة حين اعتزلوا مجلس الحسن كل من ابن قتيبة ت ٢٧٦هـ، وابن حبان ت ٣٥٤هـ وكلاهما أقدم منه.^(١)

ويبدو أن اسم "المعتزلي" لا يصدق إلا على من يعتقد أصولهم الخمسة، فهذا الخياط -أحد أئمة المعتزلة- يقول: «لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٢) إذاً المعتزلي: كل من آمن بالأصول الخمسة على تفسير المعتزلة وفهمهم، ويعرفون أيضاً بالقدرية، والوعيدية، والجهمية، وسنأتي إلى بيان الأصول الخمسة، وحينها تتضح صلتهم بهذه التسميات.

أما ما يتعلق بنشأة المعتزلة فقد عرفنا تاريخها، والذي يجدر التنبيه عليه هنا هو: أن ظهور المعتزلة في الوسط الإسلامي لم يكن مجرد مصادفة كما يتبادر من حكاية خروج واصل من مجلس الحسن البصري، واعتزاله عند سارية من سواري المسجد يقرر نظريته، بل كان وليد النظر في الآراء الفكرية الأجنبية، والاحتكاك بأشخاص خارجين عن إطار السنة، والأخذ عنهم، لقد نشأ واصل في المدينة وتعلم فيها على يد أبي هاشم عبد الله بن محمد

(١) انظر «المعارف» لابن قتيبة ص ٤٨٣/القاهرة/مكتبة المعارف/ط ٤/ت: ثروت عكاشة، وكتاب «المجروحين»

لابن حبان ٦٩/٢/حلب/ دار الوعي/ ت: محمود إبراهيم زايد .

(٢) «الانتصار والرد على ابن الراوندي» ص ١٢٣/القاهرة/ ١٣٢١هـ/ ت: نبرج .

ابن الحنفية- الذي كان ينسب إلى السبئية^(١) وأنه أول من ألف في الإرجاء-^(٢) ثم انتقل إلى البصرة فأخذ عن معبد الجهني- أول من تكلم في القدر ونفيه عن الله-^(٣) فتشبع بآراء وأفكار بعيدة عن السنة، وكانت العراق آنذاك تجمع الشيعة والجهمية، والقدرية بصفة عامة وغيرها من المذاهب، في وسط هذا المزيج من الآراء والمعتقدات ظهرت المعتزلة، ومن الجدير بالملاحظة أن واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد رأسي الاعتزال يتصلان اتصالاً مباشراً بفكر الجهمية رؤاد التأويل العقلي، حيث أخذوا عنهم تقديس العقل والاعتماد عليه، واحتوا كثيراً من آراء جهم، وإن خالفوه في بعض، فقد بين الإمام أحمد أن الذين اتبعوا جهماً في البصرة هم أصحاب عمرو بن عبيد.^(٤) وقال شيخ الإسلام: «وكان جهم ينفي الصفات والأسماء، ثم انتقل بعد ذلك إلى المعتزلة، وغيرهم فنفوا الصفات دون الأسماء»^(٥) وذكر المنهج الكلامي فقال: «أول ما ظهر هذا الكلام في الإسلام بعد المائة الأولى من جهة الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، ثم صار إلى أصحاب عمرو بن عبيد.»^(٦)

وبهذا نستطيع أن نقول: إن المعتزلة ورثت الجهمية، مع آراء معبد الجهني، وأن كثيراً من المبادئ التي بشروا بها ظهرت بقوة على يد المعتزلة.

(١) أتباع عبد الله بن سبيح البجلي رأس السبئية القائلة بالوهمية على الله ورجعته . انظر ((الملل والنحل)) ١/١٧٤

(٢) انظر: ((سمر النبلاء)) ١٢٩/٤-١٣٠

(٣) انظر: ((صحيح مسلم)) ٣٦/١ ح

(٤) انظر ((الرد على الجهمية)) ص ١٠٤-١٠٥

(٥) ((منهاج السنة النبوية)) ٣٩٢/٥

(٦) نفسه ٥/٨

المبحث الثاني

منهج المعتزلة في التأويل:

لقد كانت أصول المعتزلة في بداية الأمر تدور على أربع قواعد حررها واصل بن عطاء رأس الاعتزال: الأولى: ^(١) القول بالمتزلة بين المتزلتين، وهي أقدم القواعد باعتبار ارتباطها بنشأة الفرق، كما تقدم. الثانية: القول بنفي صفات الباري تعالى، لزعمهم أن من أثبت صفة قديمة فقد أثبت إلهين. الثالثة: القول بالقدر، على مذهب معبد الجهني القاضي بأن العبد له الاختيار المطلق، وأن الله لا يخلق أفعال العباد.

الرابعة: قوله في الفريقين المختلفين من أصحاب الجمل وصُفَّين: إن أحدهما مخطئ فاسق من غير تعيين، وكذلك قوله في عثمان وقائليه وخاذليه: إن أحد الفريقين فاسق للاحتمال، وكان عمرو بن عبيد يقول: «لو شهد عندي علي وعثمان وطلحة والزبير على شراك نعل، ما قبلت شهادتهم». ^(٢)

تلك هي القواعد التي كان يقررها واصل ويشر بها في حلقاته الاعتزالية، لكن من جاء بعده من المعتزلة أسهموا في بلورة هذه القواعد، وإخراجها بالتحويل، والتحويل، والزيادة والتحرير في شكل الأصول الخمسة المشهورة، ويبدو أن أبا الهذيل العلاف [١٣٥-٢٢٦هـ] الذي أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل تلميذ واصل كان له الدور الأكبر في تقرير هذه الأصول، وكذلك النظام ت ٢٣١هـ، ^(٣) إلى أن جاء القاضي عبد الجبار ت ٤١٥هـ فتم تحرير هذه الأصول على يده.

ونظرة سريعة في هذه الأصول الخمسة توضح لنا أموراً هي:

(١) انظر «الملل والنحل» ٥٦، ٤٨، ٤٦/١

(٢) أسنده الفلاس «الفلاس منهجه وأقواله في الرجال - قسم أقواله» ص ١٣١/مطبعة المحمودية/١٤١٣هـ،

دراسة وجمع وتحقيق محمد فاضل معلوم، وهو في «الميزان» ٢٧٥/٣

(٣) انظر: «الملل والنحل» ٥٩-٥٣، ٤٩/١

١- منهج المعتزلة في التأويل ٢- صلة هذه الأصول بتلك القواعد التي وضعها
واصل ٣- مدى توغلهم في البدعة، واعتمادهم المطلق على العقل بدل التمسك بالكتاب
والسنة، فلنذكر هذه الأصول وما تضمنتها بإيجاز على الترتيب الذي سار عليه القاضي
عبد الجبار، والخطاط المعتزليان:

الأصل الأول: التوحيد: لم يفهم المعتزلة من التوحيد سوى صفة سلب لمعنى
الكثرة والتعدد، والتركيب فقالوا: إن الله واحد أحد، ليس بجسم ولا شبح، ولا حثة،
ولا صورة ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، وليس بذي جهات، ولا بذي
يمين وشمال وأمام، وخلف، وفوق، وتحت.. إلى آخر ما ذكرنا^(١) وبناء على فهمهم
التوحيد على هذه السلوب نفوا عن الله جميع الصفات، وأولوا كل نص متواتر جاء
بإثبات شيء من ذلك كنصوص الاستواء والعلو، والرؤية، والعلم والقدرة، والحياة،
والسمع والبصر، واليد، والوجه، والعين، لتصورهم أن الصفة زائدة على الذات، «فلو كان
شيء من هذه الصفات ثابتة لله تعالى لكانت غير الله لاذاته، وإذا كانت غيره فلا يخلو إما
أن تكون قديمة أو محدثة، والأول يلزم منه القول بتعدد القدماء، والثاني غير جائز على الله
تعالى، لأن ذات الباري حيثئذ تكون محلاً للحوادث، وقبول الحوادث من أمارات
الحدوث.^(٢)»

وبناء على فهمهم التوحيد أيضاً قالوا: إن القرآن مخلوق اعتقاداً منهم أن ثبوت
قدم أي صفة بما فيها كلامه تعالى يثبت مع الله قديماً غيره، كما نفوا رؤية الله مطلقاً؛
لأنها تقتضي - في نظرهم - إثبات الجهة، وهي مستلزمة للجسمية؛ لأن العين عندهم لا ترى
إلا جسماً أوقائماً بجسم، ولما تنزه الله عن ذلك استحالت رؤيته بالأبصار.

(١) انظر الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ص ١٥٥، وأحمد صبحي «مباحث في علم الكلام» ص ١٢٥

(٢) أبو النناء اللامشي: «التمهيد لقواعد التوحيد» ص ٦٦/ بيروت/ دار الغرب الإسلامي/ ١٩٩٥م/ ت: عبد الحميد

تركي: وانظر «شرح الأصول الخمسة» ص ١٦٢

الأصل الثاني: العدل، لئن كان الإيمان يعدل الله تعالى من القواعد الأساسية عند جميع المسلمين إلا أن المعتزلة جعلوا منه -على فهمهم الخاص- محوراً أساساً لتفكيرهم، فوضعوا على هذا الأساس نظريتهم في القضاء والقدر، ونفوا أن يكون الله خالقاً لأفعال العباد،^(١) لأن ذلك -طبقاً لهذه النظرية- ظلم مناف للعدل، وجعلوا العبد حراً مختاراً يفعل ما يشاء ويختار، ويدع ما يشاء دون تدخل من أي قوة خارجية!

والثبوت في هذا الموضوع أنهم من ناحية أطلقوا للعبد الحرية في جميع أفعاله، ومن ناحية أخرى قيّدوا قدرة الخالق وإرادته سبحانه وتعالى فلا يفعل كل ما يشاء، فلا يقدر مثلاً أن يزيد في عذاب أهل النار مثقال ذرة، ولأن يخرج أحداً منها، كما لا يقدر أن يخرج أحداً من أهل الجنة من الجنة، ووصلت بهم الجرأة على الله إلى أن قالوا: لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها، لكنه قادر على إلقاء نفسه فيها، والزبانية أيضاً تقدر على إلقائه فيها، بناءً على أن ذلك كله ظلم يتمتع على الله، لا على غيره،^(٢) وزعموا أن أهل النار إذا دخلوها لم يصح خروجهم منها؛ لأن في خروجهم ثواباً لهم، فيصبح الواحد منهم من أهل الثواب، ومن أهل العقاب معاً، وهذا كالتضاد.^(٣)

الأصل الثالث: الوعد والوعيد، نظر المعتزلة إلى القرآن فوجدوا آيات فيها وعد لأهل الطاعة بالجنة، وآيات أخرى تتضمن وعيداً لأهل الكفر والعصيان بالنار، فاستخرجوا من ذلك بعقولهم أنه يجب على الله تعالى إنفاذ وعده ووعيده، وإلا كان مخلفاً للميعاد، ومن أقوالهم في ذلك قولهم: «وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن يعلم أن الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة،

(١) انظر «شرح الأصول الخمسة» ص ٣٥٤-٣٥٥، ٧٧٨-٧٧٩، وأبر لبابة حسين: «موقف المعتزلة من

السنة النبوية» ص ٥٨/ الرياض/ دار اللواء/ ١٣٩٩هـ

(٢) انظر «الفرق بين الفرق» ص ١٣٣-١٣٤ و «شرح الأصول الخمسة» ص ٣٢٣-٣٤٥

(٣) انظر القاضي عبد الجبار: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» ص ١٤٤/ الدار التونسية/ ١٣٩٣هـ

ولا يجوز عليه الخلف والكذب^(١)» ورتبوا على هذا الأصل وجوب معاقبة العاصي الذي مات ولم يتب، والحكم بعدم جواز خروج أحد من النار، كما رتبوا عليه إنكار شفاعته النبي ﷺ لأهل الكبائر من الأمة الإسلامية؛ لأن جواز تخلف معاقبة العاصي، أو خروج أحد من النار بعد دخولها بشفاعة شافع، أو غيرها، كل ذلك يتنافى مع مبدأ الوعد والوعيد.

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين، إن هذا الأصل يعد نقطة البدء التاريخية في نشأة المعتزلة- كما تقدم- فمرتكب الكبيرة عندهم ليس مؤمناً ولا كافراً، ولكنه في منزلة بين الكفر والإيمان، هذا حكمه عندهم في الدنيا، أما في الآخرة فيدخل النار ويخلد فيها تنفيذاً للأصل الثالث، يقول القاضي عبد الجبار- موضحاً هذا الأصل-: «اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام، ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين، ومعنى قولنا: إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم كافر، ولا اسمه اسم مؤمن، وإنما يسمى فاسقاً، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما^(٢)». وترتب عليه خطأ فادح في عدم تسمية بعض أهل القبلة مؤمناً وهو أصل من أصول التكفير، نسأل الله العافية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحكم الثالث الذي ذكره القاضي إنما هو في الدنيا فقط، وهو تجريده من صفة الإيمان والكفر معاً، وأما في الآخرة فليس هناك حكم ثالث، حيث يحكمون بتخليده في النار، وقد شرح فلسفتهم في ذلك فقال: «إن العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يعفى عنه أولاً يعفى عنه، فإن لم يعف عنه فقد بقي في النار

(١) «شرح الأصول» ص ١٣٥-١٣٦

(٢) «شرح الأصول» ص ٦٩٧

خالداً، وهو الذي نقوله، وإن عفا عنه فلا يخلو إما أن يدخل الجنة أولاً، فإن لم يدخل الجنة لم يصح لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإن لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لاحتالة، وإذا دخل الجنة فلا يخلو إما أن يدخلها مثاباً، أو متفضلاً عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه؛ لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلدين، وعن حال الأطفال والمجانين،

ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً؛ لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.^(١) هذه هي نظرية المعتزلة في خلود أصحاب الكبائر في النار.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

إن فكرة المعتزلة في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تختلف عن رؤية سائر الأمة من حيث فهمه وتطبيقه، أما من حيث مفهوم "المعروف" و"المنكر" في فكرهم فقد ذهبوا إلى أن «المعروف هو: كل فعل عرف فاعله حسنه، أو ذلَّ عليه»، وأن المنكر هو: «كل فعل عرف فاعله قبحه أو دلَّ عليه».^(٢)

وهذا التعريف للمعروف والمنكر يؤكد لنا تعويل هؤلاء على عقولهم تعويلاً مطلقاً في أحص خصائص الشريعة؛ إذ موجب هذا الحد أن لا يكون هناك أي صلة للشرع في الحكم على الشيء بأنه معروف، أو منكر، ولهذا كان المعروف عند المعتزلة هو ما آمنوا به وطابق نظرياتهم، والمنكر هو ما يراه مخالفوهم.

وأما من حيث تطبيقهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن الطبيعي أن يكون معناه العمل على نشر الأصول التي اعتقدوها، والأمر بها، وزجر كل مخالف لها، إلا أنهم قد استخدموا كل سلطانهم لفرض آرائهم حتى إنهم - وهم ينشرون رأيهم حول خلق

(١) نفس المصدر ص ٦٦٦-٦٦٧

(٢) «شرح الأصول الخمسة» ص ١٤١

القرآن- «أقاموا المحاكم لمحاكمة المناوئين لهم ومصادرة حرياتهم وحقوقهم، كلها إيماناً منهم أنهم يخدمون الحقيقة، وينصرونها.»^(١)

وبناء على هذا الأصل رأى المعتزلة استخدام العنف بكل معانيه لفرض آرائهم، فأباحوا قتل المخالفين غيلة، كما رأوا الخروج على الحاكم الشرعي والاستيلاء على الحكم بالقوة، فقالوا: «إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام [يعني منهم] ونهضنا فقتلنا السلطان، وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا في القدر، وإلا قتلناهم»^(٢)

تلك هي أصول المعتزلة الخمسة وما احتوته من المناهج والنظريات، وفيما يلي نلقي نظرات عاجلة نوضح خلالها منهج المعتزلة في التأويل، وذلك في نقاط:

١- موقف المعتزلة من النصوص - كغيرهم من طوائف الكلام - مبني على الأصول الثلاثة التي تناولناها في الفصل الأول من هذا الباب، فنظرتهم إلى النصوص الشرعية تتلخص في الآتي:- النص إما أن يكون قرآناً أو سنة، والقرآن طريقه التواتر فلا يمكن رده،^(٣) إلا أنه حتمال أوجه - كما يقولون - لهذا كان محتملاً للتأويل، فما ورد منه موافقاً لما

(١) أبو ليابة حسين: المصدر السابق ص ٧٠.

(٢) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ص ٤٦٦.

(٣) إلا في عبارات لم تتم عن الزندقة، كقول عمرو بن عبيد: «إذا كان ﴿ثَبَّتْ يَدَايِي هَب﴾ في اللوح المحفوظ فما لله على ابن آدم حجة» رواه الفلاس، والعقيلي، وابن حبان، واللالكائي، والخطيب: [الفلاس منهجه وأقواله في الرجال ص ١٣٣] و«الضعفاء الكبير» ٣/ ٢٧٩، ٢٨٤-٢٨٥ و«المجروحين» ٢/ ٦٩ و«شرح أصول اعتقاد أهل السنة» رقم ١٣٦٩ و١٣٧٠ و«تاريخ بغداد» ١٢/ ١٧١ وذكره في «سير النبلاء» ١٠٤/ ٦ [وذكر عنده حديث يخالف مذهبهم فقال: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبه، ولو سمعته من زيد بن وهب لما صدقته، ولو سمعت ابن مسعود يقوله ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت: ليس على هذا أخذت ميثاقنا» (الميزان) ٣/ ٢٧٨، و«السير» ١٠٤/ ٦، ونحوه في «السنة» لعبد الله بن أحمد ٤٤٢/ ٢.

توصل إليه العقل الاعتزالي فهو حق مقبول، وما ورد مخالفاً للعقل وجب تأويله، وحمله على المجاز، دون الحقيقة، حتى يتوافق معناه مع ما يدل عليه مقتضى العقل .

وأما السنة فإما أن تكون منقولة بطريق التواتر، فيكون حكمها حكم القرآن، وإما أن تكون منقولة بغير طريق التواتر، وهذه الأخيرة إما أن تكون موافقة للعقل فتقبل، وإما أن تكون مخالفة له فتزد من غير انشغال بتأويلها.^(١)

٢- وبهذا نعلم أن العقل عند المعتزلة هو الحاكم على كل شيء، ما دام النقل معروضاً عليه يرد منه ما يرى العقل رده، ويقبل منه ما يرى صحته، ويؤول ما لا يوافق العقل حتى يوافقه، ويتسق مع منطق الاعتزال، ولذا توصلوا إلى أن الذي دل عليه العقل من قضايا الدين هو الأصول الخمسة التي أقرتها عقولهم وآمنوا بها، وبالطبع تكون مخالفتها خروجاً عن مقتضى العقل وقانونه، وكل ما خالف العقل عندهم فهو مردود أو مؤول، ومن هنا جاءت قضية التأويل عند هؤلاء، وبهذا يظهر منهجهم في التعامل مع النصوص الشرعية

أما طريقة تطبيقهم لمنهج التأويل فتتجلى عند النظر في مذاهبهم المستقاة من أصول عقائدهم الخمسة وهي:

ما استقوه من أصل "التوحيد" :

- ١- نفي جميع الصفات الإلهية ٢- نفي رؤية الله مطلقاً، أي في الدنيا والآخرة.
 - ٣- القول بأن القرآن مخلوق، وترتب على ذلك تأويل مئات النصوص المتواترة الواردة في وصف الباري عز وجل .
- ما استقوه من أصل "العدل" :

(١) انظر المراكبي: (قضية التأويل في الفكر الإسلامي)، ص ٢١٩/القاهرة/دار الطباعة المحمدية/١٤٠٧هـ

٤) نفى قضاء الله وقدره، وإثبات أن العباد خالقون لأفعالهم، وترتب عليه تأويل جميع النصوص المتواترة التي تثبت القضاء والقدر، وأن الله لا يكون في كونه إلا ما يريد، وأنه لا يرضى لعباده الكفر، وأنه يهدي من يشاء ويضل من يشاء.

ما استقوه من أصل "الوعد والوعيد":

٥- وجوب معاقبة العصاة ٦- عدم جواز خروج أحد من النار ٧- إنكار الشفاعة لأهل الكبائر من أهل القبلة، وترتب على ذلك تأويل كافة النصوص المتواترة القاضية بأن الله يغفر الذنوب جميعاً ماعدا الشرك، وأنه يخرج من النار كل من أقبر بالتوحيد مؤمناً بالله ورسوله ومات على ذلك، وأن شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أمته، وهي نصوص لاتعد ولاتحصى كثرة .

ما استقوه من أصل "المنزلة بين المنزلتين":

٨- عدم تسمية أهل الكبائر من أهل القبلة مؤمنين، وترتب عليه تأويل كل نص قاطع ورد فيه تسمية العصاة مؤمناً .

ما استقوه من أصل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"

٩- جواز قتل الأنفس البريئة المؤمنة غيلة بسبب المخالفة ١٠- إباحة الخروج على ولي الأمر الشرعي والاستيلاء على الحكم بالقوة عند المقدرة، وترتب على هذا تأويل أورد جميع النصوص الواردة في وجوب صون دم المسلم بغير حق، وكافة النصوص الصريحة التي تحرم الخروج وشق عصي الطاعة، ونزع اليد بعد البيعة من غير وجود كفر بواح .
وهناك نقاط فيما مر لا بد من التعليق عليها على سبيل الرد، وذلك قبل الانتقال إلى المبحث التالي، وهي:

١- أن الشبهات والخيالات التي ذكروها بخصوص نفى الصفات فكلها ساقطة؛ لأنها بنيت على قياس الخالق بالمخلوق، وهو أعظم موضوع في الدنيا يمكن أن يطلق عليه أنه قياس مع الفارق، أما زعمهم أن إثبات الصفة يستلزم تعدد القدماء فقد نبوه على قولهم: إن الصفة غير الموصوف، وهو قول باطل فالصفة لا يقال هي الموصوف ولا يقال

غيره «كالواحد من العشرة، لا يكون غير العشرة، ولا عين العشرة لاستحالة بقائها بدونه، فهو إذاً منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده»^(١) فصفات الله تعالى قديمة بقدم ذاته.

٢- أما قولهم في الوعد والوعد، وأنه يجب على الله أن يعاقب العاصي، ولا يجوز أن يغفر له من غير توبة، فمن الجهل بصفات الكريم، فالكريم-من بني آدم والله المثل الأعلى- إذا وعد أنجز، وإذا أوعد عفا، أتى عمرو بن عبيد أبا عمرو بن العلاء، فقال: يا أبا عمرو الله يخلف وعده؟ فقال: لن يخلف الله وعده، فقال: فقد قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [سورة آل عمران: ٩] فقال أبو عمرو: من العجمة أتيت، الوعد غير الإيعاد، ثم أنشد:

وإني وإن أوعدته أو وعدته ★ لمخلف إيعادي ومنجز موعدتي^(٢)

٣- ومما يدل على تهافت وتساقط مذهبهم قولهم في صاحب الكبيرة؛ فإنه قول متناقض، وإلا كيف استجازوا الحكم عليه في الدنيا بأحكام أهل الإيمان ماعدا الاسم، ثم الحكم عليه في الآخرة بأحكام الكفرة وهو الخلود في النار، يقول القاضي عبد الجبار- في مناظرة الخوارج الذين يحكمون على صاحب الكبيرة بالكفر قولاً واحداً-: «أتريد أن حكمه حكم الكافر حتى لا يناكح، ولا يورث، ولا يدفن في مقابر المسلمين، أتريد أنه يسمى كافراً وإن لم تجر عليه هذه الأحكام؟ فإن أردت به الأول فذلك ساقط؛ لأننا نعلم ضرورة من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لا تجرى عليه هذه الأحكام، فلا يمنع عن المناكحة والموارثة، والدفن وغيرها...»^(٣)

وهذا الموقف لا يمكن تعليقه ولا توضيحه إلا بأنهم أصلوا أصلاً من عند أنفسهم ثم طردوه، وإن كان مخالفاً للعقل متناقضاً.

(١) انظر اللامشي: المصدر السابق ص ٦٧

(٢) انظر: «الميزان» ٢٧٨/٣-٢٧٩

(٣) «شرح الأصول الخمسة» ص ١٤٠

المبحث الثالث

مقارنة بين منهج المعتزلة ومنهج الجهمية في التأويل

بادئ ذي بدء نرى أن تنبيهنا إلى أن لفظة "الجهمية" سمي بها كل من الجهمية المحضة، والمعتزلة، والأشاعرة؛ لأن التحهم درجات، ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية فأفاد ما يأتي ملخصه: الدرجة الأولى: الجهمية الغلاة، وهم الذين ينفون الأسماء والصفات، ويجعلون الإطلاقات الواردة في ذلك من باب المجاز، وهؤلاء هم الجهمية المحضة

الدرجة الثانية: الجهمية الذين يشتون أسماء الله الحسنى في الجملة، ويجعلون كثيراً منها على المجاز، وينفون الصفات، وهذا النوع هو تحهم المعتزلة ومن قلوبهم.

الدرجة الثالثة: طائفة من الصفاتية المبتئين لبعض الصفات، وأطلق عليهم "الجهمية"، لاشتراكهم في رد بعض الصفات وتأويلها.^(١)

ولذا تجد أن كثيراً من السلف تناولوا المعتزلة وردوا على أقوالهم في كتب الرد على الجهمية، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن السلف يسمون كل من نفى الصفات، وقال: إن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة جهماً؟»^(٢)

ويقول: «لكن المعتزلة إن وافقوا جهماً في بعض ذلك فهم يخالفونه في مسائل غير ذلك»^(٣)

وفي هذا المبحث نحدد أوجه الاتفاق والاختلاف بين الجهمية، والمعتزلة، فنقول:

(١) انظر «التسعينية» ضمن الفتاوى الكبرى ٤٨/٥-٥١ الطبعة القديمة، أو ٣٧٠/٦-٣٧٢ الطبعة الجديدة /

ت: محمد عبد القادر عطا .

(٢) (مجموعة الرسائل والمسائل) ٤٢٧/٣

(٣) نفس المصدر ٤٢٨/٣، وانظر «تاريخ الجهمية والمعتزلة» للقاسمي ص ٤٥

١- بعد اتفاق الطائفتين في الأصول المذكورة في الفصل الأول اتفقا أيضاً في موقفهما من ظاهر النص، فهم لا يعتقدون أن للنص ظاهراً وباطناً كما يقول الباطنية والصوفية، والفلاسفة، بل يقولون: إن له معنى ظاهراً غير مراد، ومعنى آخر مراد فيحمل عليه، وذلك لقريئة-عندهم- مانعة من إرادة المعنى الأول، دالة على المعنى الثاني .

٢- اتفقوا في القول بأن القرآن مخلوق ٣- اتفقوا في نفي رؤية الله في الآخرة .

٤- اختلفوا في باب الأسماء والصفات، فبينما تنفي الجهمية الأسماء والصفات ولم يقرؤا بشيء منها نرى المعتزلة يثبتون الأسماء شريطة ألا يترتب على هذا الإثبات إثبات صفة، فهو تعالى قادر، عالم، لكن بذاته لا بعلم، ولا بقدرة.

٥- اختلفوا في أفعال العباد، فالجهمية يقولون بالجبر، وحقيقته- كما سبق- أنه لا اختيار للعبد في أفعاله ولا قدرة له في ذلك، بل هو- على حد قولهم- كالحجر الملقى في اليم تحركه الأمواج أينما اتجهت، وإنما تنسب إليه الأفعال على سبيل المجاز، بينما يمثل موقف المعتزلة الاتجاه المعاكس فيثبتون الحرية الإنسانية المطلقة تحقيقاً لمفهوم العدل الإلهي عندهم، ولكنهم في سبيل ذلك هدموا قاعدة من أهم قواعد الدين، فأنكروا القضاء الأزلي، وأنه تعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وعلى مذهبهم يلزم أن يقع في ملك الله ما لا يريد. ^(١)

وقد أخطأ هنا الدكتور مصطفى علي الغرابي حيث قال عن المعتزلة: «أما خصومهم فإنهم يعرفون عنهم تارة بالقدرة لقولهم بقول جهم في إنكار القدر ^(٢) نعم هم قدرية لأنهم ينكرون قدر الله وقضائه، لكن قولهم في هذا الباب وقول جهم على طريفي نقيض، وقد يعترض على هذه التسمية بأن غير المعتزلة أولى بها؛ إذ كيف ينسب إليهم شيء ينكرون ثبوته لله؟

(١) انظر الجليلند: المصدر السابق ص ٤١٩-٤٢٠

(٢) الغرابي المصدر السابق ص ٥٣

والجواب: أن يقال: بل هم أولى بها؛ لأنهم يضيفون القدر إلى أنفسهم، وغيرهم يجعله الله، ومدّعي الشيء لنفسه أولى بأن ينسب إليه من جعله لغيره.^(١)

٦- واختلفوا في باب الإيمان، حيث يرى جهم ومن معه أن الإيمان معرفة بالقلب فقط، وأن القول والعمل ليسا من الأركان، فهم مرجئة من هذه الجهة، والمعتزلة يخالفونهم في ذلك.

٧- اختلفوا في الجنة والنار: فتقول الجهمية: إنهما تفتيان وتبدان بمن فيهما ليقبى الله ولا شيء معه، والمعتزلة يخالفونهم في ذلك، إلا أن العلاف منهم ذهب إلى قول قريب من قول الجهمية، فزعم أنه يأتي على الجنة والنار زمان تسكن حركات أهلها.

٨- أنكر المعتزلة عذاب القبر، فيقول القاضي عبد الجبار: «وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال.»^(٢) وإلى الآن لم يقع لي قول للجهمية في الموضوع.

المبحث الرابع

نماذج من تأويلات المعتزلة لنصوص الصفات والقدر:

على ركائز الأصول الخمسة وضع المعتزلة منهجهم في التأويل، والذي تقدم بيانه، وترتب على ذلك أن أولوا من نصوص القرآن والسنة الشيء الكثير، وفيما يلي نضرب أمثلة على ذلك، ونعقب على كل مثال ببيان تهافت تأويلهم له والله المستعان:

* قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء: ١٦٤] زعموا أن المتكلم هو فاعل الكلام،^(٣) ومرة قالوا: معناه من الكلم، أي: «وجرح الله موسى بأظفار الحن ومخالب الفتن»^(٤)

(١) انظر ابن قتيبة: «تأويل مشكل القرآن» ص ١٣١-١٣٢

(٢) «فضل الاعتزال» ص ٢٠٢

(٣) انظر «شرح الأصول الخمسة» ص ٥٣٥

(٤) الزحشرى: «الكشاف» ٣١٤/١ الرياض / مكتبة المعارف .

وهذا التأويل البارد من أفسد ما يكون لما يأتي:

١- أن هذا الفعل المؤكد بالمصدر غير قابل للتأويل كما تقدم، ولا يحتمل للمجاز

عند القائلين به. ^(١)

٢- أن الله تعالى خص موسى عليه السلام بالكلام، كما خص إبراهيم بالخلة، فلو كان كلامه مجرد أصوات وحروف أوجدها وخلقها في الشجرة فلا يكون هناك خصوصية لموسى؛ لأن هذه الأصوات والحروف يسمعها الجميع حتى المشرك الذي قال الله فيه: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [سورة التوبة: ٦] ولو كان المراد الابتلاء والامتحان لم تكن هناك خصوصية أيضاً كما لا يخفى، ثم لو أراد الله سبحانه وتعالى أن يخبرنا بأنه فتن موسى وابتلاه بالحن هل يستقيم أن يعبر عن ذلك بقوله ﴿وكلم الله موسى﴾؟ إنه لو فعل ذلك لم يكن في هذا الكلام بيان، ومعلوم أن القرآن ميسر لحفظ آياته، وفهم معانيه، وامتنال أوامره.

قال ابن قتيبة عن هذا التأويل الفاسد: «فخرجوا بهذا التأويل من اللغة ومن المعقول؛ لأن معنى تكلم الله أتى بالكلام من عنده، وترحم الله أتى بالرحمة من عنده، كما يقال: تخشع فلان أتى بالخشوع من نفسه» ^(٢)

هذا في مسألة الكلام، أما مسألة رؤية الباري على ما يليق بجلاله فقد أولوا جميع النصوص الدالة عليها.

* من ذلك قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [سورة القيامة: ٢٢-٢٣]

قالوا: المراد بـ ﴿ناظرة﴾ الانتظار، «ويراد به التفكير بالقلب طلباً للمعرفة» ^(٣)

(١) انظر «تأويل مشكل القرآن» ص ١١١

(٢) «الاختلاف في اللفظ» ص ٢٥-٢٦

(٣) القاضي عبد الحبار: «متشابه القرآن» ٢/٦٧٤/القاهرة/دار التراث/ت: عدنان زرزور، وانظر «الكشاف»

وهذا باطل؛ فإن "نظر" في لغة العرب إما أن يتعدى بنفسه، وإما أن يتعدى بحرف، فإن تعدى بنفسه كان بمعنى الانتظار، كقوله تعالى: ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾ [سورة الحديد: ١٣] أي انتظرونا، وقال حطينة:

«وقد نظرتكم إثناء صادرة ★ للخمس طال بها حوزي وتناسي»^(١)

وإن تعدى بالحرف إما أن يكون الحرف هو اللام، وإما أن يكون هو إلى، فإذا تعدى باللام كان المعنى الانتظار أيضاً، فنقول: أنا لك ناظر، أي منتظر.

وأما إذا تعدى بإلى - كما في هذه الآية - فيكون بمعنى نظر العين لا غير، فيقال: أنا إليك ناظر، أي بالعين الباصرة، ولا يقال ذلك ويراد منتظر،^(٢) قال في اللسان: «وإذا قلت: نظرت إليه لم يكن إلا بالعين»^(٣)

ثم أي معرفة يطلبها أهل الجنة، حتى يقال: التفكير بالقلب طلباً للمعرفة؟
* ومن آيات الصفات التي أولوها أينما وردت آيات العلم، والقدرة، ونحوها حيث يرون أن الله عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، وهكذا، فيقول القاضي عبد الجبار: ﴿أنزله بعلمه﴾ [سورة النساء: ١٦٦] أي: وهو عالم به، ﴿فلنقصن عليهم بعلم﴾ [سورة الأعراف: ٧] أي: ونحن عالمون به، ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥] أي: معلوماته^(٤)

(١) ديوان الحطينة ص ٥٣ / القاهرة / مطبعة التقدم / ١٣٢٥ هـ والإثناء : الانتظار، والصادرة : الإبل الراجعة على الماء، والحوز: السوق قليلاً قليلاً، والتناس: السوق الشديد، والمعنى: انتظرتكم كما تنتظر الإبل الصادرة الإبل الخوامس لتشرب معها. انظر «لسان العرب» مادة [ن ظ ر]

(٢) انظر «الاختلاف في اللفظ» ص ٣٢-٣٣ و «تأويل مشكل القرآن» ص ٣٧٦

(٣) ٢١٧/٥

(٤) «شرح الأصول الخمسة» ص ٢١٢

وهذا كسابقه تأويل فاسد؛ إذ لا يوجد دليل ملجئ يحتم المصير إلى هذا النحو من التأويل، ومن السخف ورقة الدين أن يستنكف المرء عن وصف ربه بالعلم؛ لأن انتفاء صفة نقص لا يليق بالمولى عز وجل .

وأما نصوص القدر فنصيبها من التأويل في فكر المعتزلة أكثر من غيره نظراً لكثرتها - ومن ذلك قولهم في قوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [سورة إبراهيم: ٤١] فقالوا: ينسبهم إلى الضلالة، والهداية، أويقال:

«يضل من يشاء بأن يعاقبه، ويهلكه جزاء له على كفره، ويهدي من يشاء إلى الثواب وطريق الجنة، جزاء له على إيمانه»^(١)

وهذا باطل، قال ابن قتيبة: «لو أراد النسبة لقال: يضلهم كما يقال: يخوِّفهم، ويفسِّتهم، أي: ينسبهم إلى ذلك»^(٢)

ثم إن المثير في هذه القضية أن المعتزلة جعلوا جميع النصوص التي تصادم مقرراتهم من المتشابه، ولا حجة لهم في ذلك سوى ركوب سهوة عقل الاعتزال.

قال ابن القيم- بعد أن ذكر جملة من الآيات الدالة على خلق الله لأفعال العباد:-
«والقدرية ترد هذا كله إلى المتشابه، وتجعله من متشابه القرآن وتأوله على غير تأويله، بل تتأوله بما يقطع بطلانه، وعدم إرادة المتكلم له»^(٣)

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول»^(٤) ويقول: «ونحن نبين الآن في جمل المتشابه أن ظاهره لا يدل على ما يقوله

(١) «متشابه القرآن» ٤١٣/٢

(٢) «الاختلاف في اللفظ» ص ١٦

(٣) «شفاء العليل» ص ١٧٤ / القاهرة/ دار التراث/ ت: حسن عبد الله الحساني .

(٤) «متشابه القرآن» ٨/١

المخالف ألبنته^(١)» هكذا حكم هؤلاء عقولهم وقرروا مذهبهم ثم هجموا على النصوص الشرعية بلا هوادة، فما وجدوه يدل على ما يحتمل وجهاً-ولو بعيداً- فيه إقرار بما قرروا جعلوه محكماً، ونصاً فيما اعتقدوه، وما ألفوه يخالف مقرراتهم السابقة جعلوه متشابهاً وأولوه حتى لا يتفق مع ما يذهب إليه "المخالف"، وكان عبد الجبار هذا من أبرزهم في هذا المجال، يقول د. فاروق الدسوقي: «والملاحظ أن القاضي يقطع الآية من سياقها، بل يقطع جزءاً من الآية ليستدل به على مذهبه، ويغفل ذكر السياق، أو بقية الآية، كما أنه يترك الكثير من الآيات الصريحة المحكمة التي تدل على خلاف مذهبه، أو تثبت مذهب الخصوم في هذه القضية^(٢)»

قلت: لو كان يترك مثل هذه الآيات لكان الخطب أهون، لكنه يجعلها من المتشابه، ويستغل بتأويلها ما وجد إلى ذلك سبيلاً، فنجدته يقول -مؤولاً قوله تعالى: ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [سورة البقرة: ٢٧٢] - «ويريد بذلك أنه ليس عليه إثابتهم، والأخذ بأيديهم في طريق الجنة، وأنه تعالى هو المختص بذلك^(٣)»

وهذا تأويل ساقط؛ فإن هذه الآية واضحة الدلالة في أن الله تعالى هو الموفق من يشاء إلى الإيمان، حيث نفى الهداية عن النبي ﷺ فتبين أنه لا يقصد هداية الإرشاد الثابتة له، في قوله تعالى: ﴿وانك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [سورة الشورى: ٥٢] بل أراد هداية أقصى من هذه، وهي خلق المشيئة والإرادة المستلزمة لفعل ما يحبه الله تعالى، قال ابن القيم -رحمه الله-: «وهذه المرتبة تستلزم أمرين: أحدهما: فعل الرب تعالى، وهو المهدي، والثاني: فعل العبد، وهو الاهتداء، وهو أثر فعله تعالى فهو الهادي، والعبد المهتدي، قال

(١) نفس المصدر ٣٨/١

(٢) «القضاء والقدر في الإسلام» ٢٨٢/٢ / بيروت/ المكتب الإسلامي/ ١٤٠٦هـ

(٣) «متشابه القرآن» ١٣٧/١

تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [سورة الإسراء: ٩٧] ولا سبيل إلى وجود الأثر إلا بمؤثره التام، فإن لم يحصل فعله لم يحصل فعل العبد، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ [سورة النحل: ٣٧] وهذا صريح في أن هذا الهدي ليس له بمعنى ولو حرص عليه، ولا إلى أحد غير الله، وأن الله سبحانه إذا أضل عبداً لم يكن لأحد سبيل إلى هدايته، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَضِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٦].^(١)

ثم إن الله تعالى لو أراد ذلك لقال لنبيه: ليس عليك إثابتهم والأخذ بأيديهم يوم القيامة إلى الجنة، ويبدو أن الرجل أخذه إحساس بأن هذا التأويل لا يقنعه هو فضلاً عن غيره فراح يبحث عن تأويل آخر فتخبط وفضح نفسه بقوله: «أو يريد بذلك ليس عليك إلا الدعاء [يعني الدعوة] فأما القبول فالإهم.^(٢)» وهذا التأويل لا يتناسب إطلاقاً مع آخر الآية ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ بل كان المناسب أن يقول: ولكنهم يهدون أنفسهم. * قال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾

[سورة البقرة: ٧] قال أهل اللغة والتفسير: «ختم على القلوب أقفلها، فلم تسع خيراً»^(٣) لقد «بين الله تعالى المانع لهم من الإيمان بقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ﴾ والختم: مصدر ختمت ختماً، فهو مختوم، ومختم، شدد للمبالغة، ومعناه: التغطية على الشيء والاستيثاق منه حتى لا يدخله شيء، ومنه ختم الكتاب والباب وما يشبه ذلك حتى لا يوصل إلى ما فيه، ولا يوضع فيه غير ما فيه»^(٤)

ومما يؤكد معنى هذه الآية ودلالته أن الله تبارك وتعالى قرره بألفاظ كثيرة في آيات عديدة، فورد بلفظ "الطبع" كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نَطِيعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾

(١) «شفاء العليل» ص ١٧٠

(٢) «مشتابه القرآن» ١٣٧/١

(٣) ابن القطّاع : «كتاب الأنعام» ٢٩٥/١ / حيدر آباد الدكن / دائرة المعارف العثمانية / ١٣٦٠ هـ

(٤) القرطبي : المصدر السابق ١٨٦/١

[سورة يونس: ٧٤] والطبع كالتختم، قال ابن فارس: «الطاء، والباء، والعين، أصل صحيح، مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتى يختم عندها، يقال: طبعت على الشيء طابعاً، ثم يقال: على هذا طبع الإنسان وسنحيته، ومن ذلك طبع الله على قلب الكافر، كأنه ختم عليه حتى لا يصل إليه هدى ولا نور، ولا يوفق لخير^(١)» وورد بلفظ «أكنة» كقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [سورة الكهف: ٥٧]

«والأكنة: الأغشية، جمع كنان، مثل الأسنة والسنان، والأعنة والعنان، كنتت الشيء في كنهه إذا صنته فيه، وأكنتت الشيء: أخفيت^(٢)»

هذا كله صريح في أن الله تعالى خالق لأفعال العباد، فهو سبحانه وتعالى خالق لهذا الضلال، والختم والوقر، فتحول بين العبد وبين الإيمان، إلا أنه سبحانه وتعالى لا يفعل ذلك بعبد ابتداء لأول وهلة، بل يفعله لحكمة ولسبب، حيث يأمره بالإيمان، ويبيته له، فإذا تكررت الدعوة وتأكد البيان، والإرشاد، وأقيمت الحجة، ثم تكرر الإعراض والمبالغة في العناد، والكفر، فحينئذ يطبع على القلب، ويختم عليه، فلا يقبل الهدى بعد ذلك؛ إذ من المعلوم أن الكفر الأول لم يكن يختم وطبع، بل كان باختيار منه، فلو كان كل كافر يختم القلب لم يهتد كافر قط، ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢٦] وقوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ [سورة النمل: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة الصف: ٥] وقوله: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة المطففين: ١٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَكَرَ آيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدِمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ [سورة الكهف: ٥٧] قال السعدي: «يخبر تعالى أنه لأعظم ظلماً، ولا أكثر جرماً، من عيّد ذكر

(١) «معجم مقاييس اللغة» مادة [ط ب ع]

(٢) القرطبي: المصدر السابق ٤٠٤/٦

بآيات الله ويُنّ له الحق من الباطل، والهدى من الضلال، وخوف ورهب، ورغب، فأعرض عنها، فلم يذكر بما ذكر به، ولم يرجع عما كان عليه، ونسي ما قدمت يده من الذنوب، ولم يراقب علام الغيوب... ولكن الله تعالى عاقبه بسبب إعراضه عن آياته، ونسيانه لذنوبه، ورضاه لنفسه حالة الشر، مع علمه بها أن سد عليه أبواب الهداية، بأن جعل على قلبه أكنة، أي: أغطية محكمة تمنعه أن يفقه الآيات، وإن سمعها فليس في إمكانه الفقه الذي يصل إلى القلب... إلى قوله: وأما هؤلاء الذين أبصروا ثم عموا، ورأوا طريق الحق فتركوه، وطريق الضلال فسلكوه، وعاقبهم الله بإقفال القلوب، والطبع عليها، فليس في هدايتهم حيلة ولا طريق^(١) قلت: وهذا الختم هو الانتقام الذي ذكره تعالى في قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَكَرَ آيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ [سورة السجدة: ٢٢٢]. والختم والطبع من الأمور الواضحة المحكمة، لكن المعتزلة لما وجدوه يقرر ما يخالف معتقدهم في القدر راحوا يؤولونه تأويلات بعيدة فاسدة، يقول القاضي عبد الجبار: «وقد يراد به الحكم عليه بأنه لا ينتفع بما سمعه، كما يقال فيمن نوظر وبين له طويلاً: ختمت عليك، أي: لاتفهم.. إلى أن قال: ويجب أن يحمل على أن المراد أنه علّم على قلوبهم بعلامة تعرف بها الملائكة أنهم من أهل الذم، كما كتب في القلوب الإيمان لكي تعلم الملائكة أنهم من أهل المدح^(٢)» وقال غيره: «لاختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز^(٣)»

أما هذا القول فقد تولى الإجابة عليه أهل العلم فقال القرطبي: «في هذه الآية أدل دليل، وأوضح سبيل على أن الله سبحانه خالق الهدى والضلال، والكفر والإيمان، فاعتبروا أيها السامعون، وتعجبوا أيها المفكرون من عقول القادرية القائلين بخلق إيمانهم،

(١) «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان» ٥٢/٥-٥٣

(٢) «متشابه القرآن» ١/٥٢، ٥١/١

(٣) «الكشاف» ٢٦/١

وهذا هم؛ فإن الختم هو الطبع فمن أين لهم الإيمان ولو جهدوا، وقد طبع على قلوبهم، وعلى سمعهم، وجعل على أبصارهم غشاوة فمتى يهتدون؟ ومن يهديهم من بعد الله إذا أضلهم وأصمهم، وأعمى أبصارهم ﴿ومن يضل الله فما له من هاد﴾ [سورة غافر: ٣٢] وكان فعل الله ذلك عدلاً؛ فيمن أضله وخذله؛ إذ لم يمنعه حقاً وجب له فتزول صفة العدل، وإنما منعهم ما كان له أن يتفضل به عليهم لاما وجب لهم، فإن قالوا: إن معنى الختم والطبع والغشاوة التسمية والحكم والإخبار بأنهم لا يؤمنون لا بالفعل، قلنا: هذا فاسد؛ لأن حقيقة الختم والطبع إنما هو فعل ما يصير به القلب مطبوعاً محتوماً، لا يجوز أن تكون حقيقته التسمية والحكم، ألا ترى أنه إذا قيل: فلان طبع الكتاب وختمه، كان حقيقته أنه فعل ما صار به الكتاب مطبوعاً محتوماً، لا التسمية والحكم، هذا ما لا خلاف فيه بين أهل اللغة، ولأن الأمة مجمعة على أن الله تعالى قد وصف نفسه بالختم والطبع^(١) على قلوب الكافرين مجازة لكفرهم، كما قال تعالى: ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ [سورة النساء: ١٥٥] وأجمعت الأمة على أن الطبع والختم على قلوبهم من جهة النبي عليه السلام والملائكة والمؤمنين تمتنع، فلو كان الختم والطبع هو التسمية والحكم لما امتنع من ذلك الأنبياء والمؤمنون؛ لأنهم كلهم يسمون الكفار بأنهم مطبوع على قلوبهم وأنهم محتوم عليها، وأنهم في ضلال لا يؤمنون، ويحكمون عليهم بذلك، فثبت أن الختم والطبع هو معنى غير التسمية والحكم، وإنما هو معنى يخلق الله في القلب يمنع من الإيمان به^(٢) //

ثم ما فائدة أن يخبرنا الله بعلم الملائكة بأن هؤلاء من أهل الذم؟ ونحن نعلم من القرآن والسنة أن الكفار من أهل الذم، فعلم الملائكة بذلك من باب أولى؛ لأنهم هم الذين يكتبون أعمالهم، قال ابن القيم: «وأنه لا يقال في لغة من لغات الأمم لمن أخبر عن غيره بأنه

(١) يعني أنه تعالى أسند هذا الفعل إلى نفسه .

(٢) المصدر السابق ١٨٦/١-١٨٧

مطبوع على قلبه، وأن عليه ختماً أنه قد طبع على قلبه، وختم عليه، هذا كذب على اللغات وعلى القرآن. ^(١)»

هذه نماذج قليلة بالنسبة لما عند المعتزلة من تحريف وتأويل فاسد لنصوص الصفات والقدر، ونكتفي بها؛ لأن المقصود ذكر منهجهم وضرب الأمثلة على تطبيقاتهم، وقبل إقبال هذا المبحث لابد من التنبيه على أن هؤلاء المعتزلة لا يقولون بمجرد حرية الاختيار والفعل، بل يعترفون بأنهم خالقون لأفعالهم، وليس هذا تقولا من أهل السنة كما يزعم البعض، وقد يأخذك الفرع عندما تقف على قبول القاضي عبد الجبار في قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: ١٤] أنه «يدل على أن غير الله يصح منه الفعل والخلق» ^(٢) وهذا بطلانه واضح، قال الراغب: «وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا الله تعالى، ولهذا قال في الفصل بينه وبين غيره: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ١٧] وأما الذي يكون بالاستحالة فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال كعبسى حيث قال: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي﴾ [سورة المائدة: ١١٠] والخلق لا يستعمل في كافة الناس إلا على وجهين: أحدهما: في معنى التقدير، كقول الشاعر:

فلأنت تفري ما خلقت وبع ★ ض القوم يخلق ثم لا يفري

والثاني: في الكذب، نحو قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾ [سورة العنكبوت: ١٧] إن قيل: قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ يدل على أنه يصح أن يوصف غيره بالخلق، قيل: إن ذلك معناه: أحسن المقدرين، أو يكون على تقدير ما كانوا يعتقدون ويزعمون

(١) «شفاء العليل» ص ١٩١

(٢) «متشابه القرآن» ٥١٥/٢

أن غير الله يبدع، فكأنه قيل: فاحسب أن ههنا مبدعين وموجدين فالله أحسنهم إيجاداً على ما يعتقدون.^(١)»

وقال الألوسي: «ولا يصح تفسيره بالإيجاد عندنا إذ لا خالق بذلك المعنى غيره تعالى إلا أن يكون على الفرض والتقدير، والمعتزلة يفسرونه بذلك لقولهم بأن العبد خالق لأفعاله وموجد لها استقلالاً، فالخالق الموجد متعدد عندهم^(٢)»

وبهذا تعلم أن الخلق في اللغة له ثلاثة معان: ١- الإبداع والإيجاد الخاص بالله تعالى ٢- التقدير والصنع الذي يكون بتركيب المواد، ٣- الخلق بمعنى الكذب، وأن المعنى يتحدد بحسب من يضاف إليه الخلق، وبحسب السياق والقرائن.

المبحث الخامس

موقف السلف من المعتزلة وتأويلاتهم:

لقد بذل السلف الصالح من أهل السنة والجماعة جهوداً جبارة في الرد على هؤلاء العقلانيين ردوداً علمية عظيمة تؤكد تلك المواقف الثابتة التي تزول الجبال ولا تزول تجاه المعتزلة أيام كانت لهم السلطة والدولة، ومارسوا ضد أهل الحق ألواناً من التعذيب والاضطهاد، فلم يزددهم ذلك إلا ثباتاً على الحق، وصبراً في سبيل نصرته دين الله، يقول الشيخ محمد عبده: «تفرقت السبل باتباع واصل، وتساولوا من كتب اليونان ما لاق^(٣) يعقوهم، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما أثبتته العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعاً إلى أوليات العقل، وما كان سراباً في نظر الوهم، فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل من أصول النظر.. وأيدتهم الدولة العباسية وهي في ريعان القوة، وابتدأ

(١) «المفردات في غريب القرآن» ص ١٥٧، والبيت المذكور في النص لزهري بن أبي سلمى مدح هرم بن سنان

(٢) «روح المعاني» ١٦/١٨، وانظر الطبري: المصدر السابق ٩/١٨

(٣) لاق أي: لصق، انظر «القاموس»

علمائهم يؤلفون الكتب، فأخذ المتمسكون بمذاهب السلف يناضلونهم معتمدين بقوة اليقين، وإن لم يكن لهم عضد من الحاكمين^(١)»

وتلك المواقف الصارمة تجاه هؤلاء المبتدعة بدأت بظهور المعتزلة أيام واصل بن عطاء، ومن صورها:

- موقف الحسن البصري من واصل حيث طرده من حلقة العلمية.^(٢)

- موقف الإمام أحمد بن حنبل الذي تعرض للسجن والتعذيب على أيدي المعتزلة،

ومع ذلك كان-رحمه الله- يفتي بأنه «لا يصلى خلف القدرية والمعتزلة»^(٣)

- ومنه موقف الإمام مالك بن أنس-رحمه الله- وقد سئل عن تزويج القديري،

فقال: «ولعبد مؤمن خير من مشرك» [سورة البقرة: ٢٢١]^(٤)

- وعن الإمام مالك عن عمه أبي سهيل قال: سمعت عمر بن عبد العزيز يقول في

القدرية: «أرى أن يستأبوا فإن تابوا وإلا قتلوا، قال أبو سهيل: وذلك رأيي، قال مالك:

وذلك رأيي»^(٥)

- «قال رجل للإمام عبد الله بن إدريس: يا أبا محمد إن قبلنا ناساً يقولون: إن

القرآن مخلوق، فقال: من اليهود؟ قال: لا. قال: فمن النصارى؟ قال: لا. قال: فمن

المجوس؟ قال: لا. قال: فمن؟ قال: من الموحدين، قال: كذبوا هؤلاء ليسوا بموحدين،

هؤلاء زنادقة، من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق، ومن زعم أن الله

مخلوق فقد كفر، هؤلاء زنادقة، هؤلاء زنادقة»^(٦)

(١) «رسالة التوحيد» ص ١٥ / القاهرة / مطبعة المنار ط ١٣٥١ هـ / تعليق: محمد رشيد رضا

(٢) انظر «الفرق بين الفرق» ص ١١٨، و«سير النبلاء» ٤٦٤/٥

(٣) «السنة» لعبد الله برقم ٨٣٣، واللالكائي: المصدر السابق برقم ١٣٥٤ بإسناد صحيح .

(٤) ابن أبي عاصم: المصدر السابق برقم ١٩٨، واللالكائي: برقم ١٣٥٢ بإسناد صحيح .

(٥) «السنة» لابن أبي عاصم برقم ١٩٩

(٦) «السنة» لعبد الله برقم ٢٩-١، واللالكائي: برقم ٤٣٢ وإسناده صحيح .

- «وعن معاذ بن معاذ قال: صليت خلف رجل من بني سعد ثم بلغني أنه قدري، فأعدت الصلاة بعد أربعين سنة، أو ثلاثين سنة^(١)» عن أبي عوانة قال: «ما رأيت عمرو ابن عبيد ولا جالسته قط إلا مرة واحدة، فتكلم وطول ثم قال حين فرغ: لو نزل من السماء ملك ما زادكم على هذا، فقلت: غيري من عاد إليك^(٢)»

وهذا التصرف يدل على أن هؤلاء الأئمة كانوا يتشبثون من بدعية الرجل ومتى ظهرت لهم هجره، وقاطعوه، إن لم يكن أمل في رجوعه، فرحمهم الله .

- عن عبد الوهاب بن الحفاف قال: «مررت بعمرو بن عبيد وحده، فقلت: مالك؟ تركوك؟ قال: نهى الناس عني ابنُ عون فانتهوا^(٣)» رحم الله ابنَ عون، هكذا يكون السني الجادّ تجاه المبتدع الداعي الذي لا أمل في ازدياده.

* وعن عدي بن الفضل قال: «كلمت يونس بن عبيد في عبد الوارث، فقال: رأيته على باب عمرو بن عبيد جالساً لا تذكره لي^(٤)»

* وعن قريش بن أنس قال: سمعت عمرو بن عبيد يقول: «يؤتى بي يوم القيامة فأقام بين يدي الله، فيقول لي: أنت قلت: إن القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلت: أنت قلت: ثم أتلو هذه الآية ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [سورة النساء: ٩٣] فقلت- وليس في البيت أصغر مني-: أرايت إن قال لك: أنا قلت:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة النساء: ٤٨]

من أين علمت أنني لا أشاء أن أغفر لهذا؟ فما رد علي شيئاً^(٥)»

(١) «السنّة» لعبد الله برقم ٨٣٩، واللائكائي برقم ١٣٥٥

(٢) «السنّة» برقم ٩٧٠، وابن حبان «المجروحين» ٧١/٢ وإسناده صحيح .

(٣) «ميزان الاعتدال» ٢٧٤/٣

(٤) «السنّة» لعبد الله برقم ٩٨٣

(٥) رواه العقيلي: المصدر السابق ٢٨١/٣ بإسناد صحيح، وهو في «الميزان» ٢٧٧/٣

هذه المواقف السلفية الحازمة الثابتة كما رأيت مبنية على منهج واضح في كراهة البدعة والمبتدعين، والحرص على النصح والتحذير من أن تنتشر هذه البدع وتسري إلى من هم في عافية منها.

- عن عاصم الأحوال قال: «جلست إلى فتادة فذكر عمروين عبيد فوقع فيه، فقلت: لأرى العلماء يقع بعضهم في بعض، فقال يأحول أولاً تدري أن الرجل إذا ابتدع فينبغي أن يذكر حتى يحذر...»^(١)

هذا طرف من مواقف أهل السنة تجاه أهل الاعتزال منذ نشأته، وتلك فتاواهم في حقهم، ونصائحهم وتحذيراتهم لأصحابهم من المعتزلة، ولم يكن ذلك محصوراً في مجرد تصريحات شفوية، وبيانات كلامية، لكن أضافوا إلى ذلك مصنفات غاية في الدقة والموضوعية والروعة، ومن مصنفاتهم في الرد على المعتزلة ما يأتي^(٢):

١- أكثر ردودهم على الجهمية تتضمن ردوداً على المعتزلة أيضاً لتقارب المنهجين في كثير من المباحث، واتحادهما فيما يتعلق بأصول التأويل الفاسد.

٢- «رسالة الرد على القدرية» لأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز ت ١٠١هـ رحمه الله - [أخرجها أبو نعيم في الحلية ٣٤٦/٥-٣٥٣]

٣- «الرد على القدرية» لإسماعيل بن حماد ت ٢١٢هـ [ذكره في كشف الظنون ٨٣٩/١] وتصنيفه في الرد على القدرية يؤكد ما ذكره بعض أهل العلم من أن استجابته في محنة خلق القرآن كانت عن تقية شرعية، لاعن اعتقاد.^(٣)

٤- «رسالة في أن القرآن غير مخلوق» لأبي إسحاق الحربي ت ٢٨٥هـ [طبع]

٥- «الرؤية» لأبي بكر أحمد بن إسحاق الصبغي ت ٣٤٢هـ [طبع]

(١) أسنده العقيلي في «الضعفاء» ٢٨٠/٣، واللالكائي برقم ١٣٧٢، وهو في «السير» ٢٧٣/٣

(٢) سآذكر البيانات عن المصنفات في أصل البحث، تجنباً لتكثير الحواشي.

(٣) انظر «الميزان» ٣٩٨/١-٣٩٩

- ٦- «الرؤية» لأبي أحمد العسّال ت٣٤٩هـ [ذكره الذهبي في السير ١١/١٦]
- ٧- «الرؤية» لعلي بن عمر الدارقطني ت٣٨٥هـ [حققه د. سليم الأحمدي- رسالة الدكتوراه في الجامعة الإسلامية]
- ٨- «الرد على القدرية» لابن أبي زيد القيرواني ت٣٨٦هـ [ذكره في السير ١١/١٧]
- ٩- «رؤية الله» لابن النحاس ت٤١٦هـ [طبع بتحقيق محفوظ الرحمن]
- ١٠- «الرد على القدرية» لأبي المظفر السمعاني ت٤٨٩هـ [ذكره حفيده في الأنساب ٢٩٩/٣]
- ١١- «الانتصار في الرد على القدرية الأشرار» ليحيى بن سالم العمراني ت٥٥٨هـ [حققه د. سعود الخلف رسالة علمية في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية]
- ١٢- «رؤية الباري» للذهبي ت٧٤٨هـ [ذكره في مقدمة سير النبلاء ٧٦/١]
- أما الشيخان الحفاظان السلفيان ابن تيمية، وابن القيم فقد أشبعوا موضوع الرد على تأويلات المتكلمين- وخاصة المعتزلة- إشباعاً لا مزيد عليه، وذلك في عامة مصنفاتهما الكثيرة، تسأل الله أن يوفقنا وإخواننا الموحدين للثبات على السنة، ويحبّنا سبيل الابتداع والزلل.

هذا: وهناك مسألة ذات صلة بما نحن فيه أختتم بها هذا المبحث، وهي هل المعتزلة

موجودون اليوم؟

يرى بعض الباحثين أن الجهمية والمعتزلة من الطوائف التي عاشت في الساحة الإسلامية رديحاً من الزمن ثم اختفت، وأن مناقشة أفكارهم وعقائدهم صراع مع الرميم يتنزّه عنه العقلاء، فنجد بعضهم يعقد في كتابه مبحثاً بعنوان: "من أسباب اضمحلالهم"، فيذكر بعض الأسباب، ثم يقول: «ولعل مما عجّل بانقراضهم كثرة اختلافاتهم»^(١) ويقول آخر: «إذا كان الإسلام لا يتعارض مع العقل فما المدى الذي يسمح فيه للتفكير العقلي في أصول الدين، حتى لا تتكرر مأساة اختفاء المعتزلة» ويقول: «قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري، حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر» ثم يطمئن نفسه بأن تراث المعتزلة باق فيقول: «وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان ت ٦١٤هـ أحد أئمة الزيدية باليمن بإرسال دعائه إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنفات التي توافق مذهب الزيدية، وخاصة مؤلفات المعتزلة، بذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقيمتها، تراث المعتزلة»^(٢)

ويقول د. يوسف القرضاوي - مقللاً من أهمية بقاء الحوار مع المتكلمين المؤولة - : «ولهذا قلت لإخواننا العلماء في قطر والمملكة العربية السعودية حين سمعت بعضهم يجادل في قضية الصفات بين السلف والخلف، وما فيها من جدل وكلام طويل الذبول: إن المعركة اليوم ليست مع الأشاعرة ولا مع الماتريدية، ولا المعتزلة والجهمية، إن معركتنا الكبرى مع الملاحدة الذين لا يؤمنون بإله ولا نبوة، ولا كتاب، ليست معركتنا مع الذين

(١) أبو لبابة حسين: المصدر السابق ص ١٥٥-١٥٨

(٢) د. أحمد محمود صبحي: «مباحث في علم الكلام» ص ٨٤٢، ٣٨٧، ٣٩٣ على التوالي، والأقية: جمع فتوى،

بناء تحت الأرض تنخفض حرارته في الصيف. [المعجم الوسيط ٧١٣/٢]

يقولون عن الله: ليس له مكان، بل مع الذين يقولون: ليس له وجود، وعلينا أن نخلفه كما قال أحدهم! ليست معركتنا مع الذين يؤولون صفات الله تعالى، بل مع الذين يمحذون الله بالكلية، وأي تحويل للمعركة عن هذا الخط يعتبر توهيناً للصف، وفراراً من الزحف، وإعانة للعدو.

ومن الإنصاف أن أقول: إنني وجدت تجاوباً رائعاً من علماء قطر، والمملكة العربية السعودية نحو هذا الاتجاه، فيما عدا القليل منهم.^(١)»

أقول: هذا كلام غير مقبول لأمر: الأول: أن هذا التوجه الأحادي الانتقائي تجاه الملل والنحل الضالة يناقض المنهج الإسلامي القويم الذي بعث الله به رسله، والذي يقضي بوجود إقامة الدين الحق، ومحاربة كل ملة أو نخلة ضالة مخالفة للدين، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣ والفتح: ٢٨]

الثاني: مقتضى هذا القول: أن المعركة ليست بيننا وبين اليهودية والنصرانية الخرفتين باعتبار أهلها مقربين بوجود الله، وهذا ضرب من الإرجاء خطير.

الثالث: مما يقرب هذا اللازم أن كلام القرضاوي هذا- وإن كان غريباً لدى سائر المسلمين- ليس غريباً على منهج المدرسة التي ينتمي إليها، فقد بنى هذا الكلام- كما يبدو لي- على أساس حاول شيخه البنا إقامته منذ مدة طويلة، حيث ألقى في ١٩٤٦/٣/٥ كلمة أمام "اللجنة الأمريكية البريطانية"، التي كانت تجول حول العالم العربي بخصوص تمجيع قضية فلسطين، والعمل على تهجير اليهود إليها، ألقى الشيخ البنا كلمته أمام هذه اللجنة باعتباره ممثلاً للحركة الإسلامية، جاء فيها: «الناحية التي سأحدث عنها نقطة بسيطة من الوجهة الدينية، إلا أن هذه النقطة قد لا تكون مفهومة في العالم الغربي، فأريد أن أوضحها باختصار فأقرر أن خصومتنا لليهود ليست دينية؛ لأن القرآن الكريم حضَّ

(١) ((وجود الله)) ص ٦

على مصافاتهم ومصادقتهم، والإسلام شريعة إنسانية قبل أن تكون قومية، وقد أثنى عليهم، وجعل بيننا وبينهم اتفاقاً:

﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [سورة العنكبوت: ٤٦] وعندما أراد القرآن أن يتناول مسألة اليهود تناولها من الوجهة الاقتصادية والقانونية، قال تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ [سورة النساء: ١٦٠] ^(١) وقال الشيخ النبا- في مؤتمر صحفي عقد في ١٩٤٨/٩/٥ م للاحتفال بمرور ٢٠ عاماً على إنشاء الجماعة-: «وليست حركة الإخوان المسلمون موجّهة ضد عقيدة من العقائد، أو دين من الأديان أو طائفة من الطوائف، إذ أن الشعور الذي يهيمن على نفوس القائمين بها أن القواعد الأساسية للرسالات جميعاً قد أصبحت مهددة الآن بالإلحادية، والإباحية وعلى الرجال المؤمنين بهذه الأديان أن يتكاتفوا ويوجهوا جهودهم إلى إنقاذ الإنسانية من هذين الخطيرين الزاحفين» ^(٢)

من تأمل هذا الكلام أدرك أن القرضاوي هنا يعي ما يقول، وأن كلامه جار على تعليمات تلقاها من مثل هذه التصريحات الغريبة التي تنافي مبدأ الولاء والبراء في الإسلام. وكيف يقال: إن ذم اليهود في القرآن محصور في الحيثية الاقتصادية والقانونية مع قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهنون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون﴾ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾ [سورة التوبة: ٣٠-٣١]

والحق الذي لا ريب فيه أن المعتزلة- وإن رحلت بأعلامها ومشاهيرها- فقد بقي الاعتزال بكل معانيه وصوره، بقي الاعتزال تحت فرق تسمت بأسماء أخرى، وبقي

(١) محمود عبد الحليم: (الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ) ٤٠٩/١-٤١٠/الإسكندرية/١٤٠٦هـ

(٢) عباس السبسي: ((نقطة الاعتزال للإخوان المسلمون)) ٢٦٢/١-٢٦٣/الإسكندرية/٢/١٤٠٧هـ

عناحيه وأصوله تحت أشخاص ينتسبون إلى السنة بألسنتهم، يقول محمد أبو زهرة- وهو يقر بوجود فكر المعتزلة منشوراً بين المفكرين-: «نعم إن المسألة^(١) تحسنت ودرست بعد ذلك من الأخلاف، ورأى كثيرون من مفكري الإسلام رأي المعتزلة، ولكن لم يكن ذلك نتيجة للاضطهاد، بل كان نتيجة لمناظرات العلماء، وما نشره المعتزلة من رسائل، ولوترك الأمر على رسله من غير اضطهاد لانتشرت فكرة المعتزلة أكثر مما انتشرت، وما لوث تاريخهم بذلك الاضطهاد»^(٢)

هنا نلاحظ أن أبا زهرة يرى أن اللوثة الوحيدة التي لحقت بفكر المعتزلة وحدثت من انتشاره هي طريقتهم في نشر أفكارهم بالقوة، وأنه لولا ذلك الأسلوب لانتشر أكثر، ومعنى الانتشار أكثر أن يكتسح هذا الفكر جميع أقطار العالم الإسلامي، وإلا فقد انتشر فكرهم انتشاراً فاحشاً، ولنسمع ما يقوله جمال الدين القاسمي في هذا الموضوع: «هذه الفرقة من أعظم الفرق رجالاً، وأكثرها تابعاً، فإن شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، وكذلك شيعة الأقطار الهندية، والشامية، والبلاد الفارسية، ومثلهم الزيدية في اليمن، فإنهم على مذهب المعتزلة في الأصول- كما قاله العلامة المقبلي في "العلم الشامخ"^(٣)- وهؤلاء يعدون في المسلمين بالملايين، وبهذا يعلم أن الجهمية المعتزلة ليسوا في قلة فضلاً عن أن يظن أنهم انقرضوا، وأن لفائدة في المناظرة معهم، وقائل ذلك جاهل بعلم تقويم البلدان، ومذاهب أهلها»^(٤)

هذا ما يتعلق بانتشارهم ضمن الفرق البدعية الأخرى كالزيدية والرافضة، وغيرهم، وأما الجانب الآخر والخطير فهو انتشار فكرهم داخل المعسكر السني بواسطة أقوام

(١) يعني مسألة خلق القرآن

(٢) «تاريخ المذاهب الإسلامية» ١٥٩/١

(٣) انظر «العلم الشامخ» ص ١٢-١٣/ بيروت/ دار الحديث ط ١٤٠٥ هـ

(٤) «تاريخ الجهمية والمعتزلة» ص ٥٦

مفتونين بالمنهج العقلاني، ولنأخذ مثالين من هذا الصنف علماً بأنهم كثيرون في عصرنا حتى قامت معاهد فكرية تتبنى منهج عقلانية المعتزلة في التعامل مع النصوص الشرعية.

الأول: الشيخ محمد الغزالي الذي يعتمد على المنهج العقلاني في أكثر كتبه، ويظهر ذلك أكثر في كتابه الموسوم بـ "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث".

واعتزاليات الغزالي تبدو لقارئ كتابه المذكور من ركوبه صهوة العقل في رد كثير من النصوص الثابتة، ومن موقفه من نصوص القدر حيث يؤولها إلى الاختيار المطلق كما يقول المعتزلة، وإليك تفاعاً من ذلك الكتاب:

* يقول الغزالي: «والقول بأن كتاباً سبق بذلك [يعني بمصير الإنسان] وأنه لا حيلة لنا بإزاء ما كتب أولاً هذا كله تضليل وإفك»^(١)

وقال: «ومن ثم فإننا نتناول بحذر شديد ما جاء في حديث مسلم: ((فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار.. الخ)) إذا كان الحديث المذكور تنويهاً بشمول العلم الإلهي، وأن بدايات بعض الناس قد تكون مخالفة لنهاياتهم فلا بأس من قبوله بعد الشرح المزيل للبس المبطل للحجج، أما المعنى القريب للحديث فمردود يقيناً»^(٢)

والثير هنا مطابقة نظر الغزالي مع نظر النظام في رد هذا الحديث حيث نسب راويه ابن مسعود رضي الله عنه إلى الكذب، وعدّ مدلوله من الجبر، فرد عليه العلامة ابن قتيبة ردّاً بليغاً^(٣)

(١) «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» ص ١٤٥/بيروت/دار الشروق/١٤٠٩هـ

(٢) «السنة النبوية» ص ١٤٥-١٤٦، والحديث المذكور رواه البخاري ٢/٤٢٤ ح ٣٢٠٨، ومسلم ٤/٢٠٣٦

ح ٢٦٤٣

(٣) انظره في «تأويل مختلف الحديث» ص ٢١-٢٢

قال الدكتور ربيع بن هادي: «أي أنه إن انقاد له الحديث ذليلاً إلى مذهب المعتزلة البعيد فلا بأس به، تفضلاً من الغزالي وتكرماً على الحديث المسكين، وإن أبى واستعصى عليه فلا يفهم منه إلا ما فهم أهل السنة والجماعة فمردود يقيناً»^(١)

وعلى هذا السبيل المعوج سار الغزالي في هذا الباب، فيصف أحاديث القدر بأنها «لا تخدم إلا مبدأ الجبر» ويقول عن هذه الأحاديث: «إن متونها تقفنا أمامها واجبين لنبحث عن تأويل لها أو نخرج» ثم في آخر كتابه يطلق مدفع النصر، ويصفق لنفسه قائلاً: «وقد استطعت بشيء من التكلف أن أصرف شبهة الجبر عن آثار شتى»^(٢)

المقصود: أن فكر هذا الرجل امتداد لفكر المعتزلة من حيث تقديم العقل على كل شيء ممثلاً في موقفه من نصوص القدر وغيرها، فليكن قارئ كتبه - وخصوصاً كتابه «السنة النبوية» - على حذر من السقوط على أم رأسه؛ فإنها مليئة بالبلاوي والطامات، والله المستعان.

الثاني: علي مصطفى الغرابي في كتابه «تاريخ الفرق الإسلامية» والغرابي - حسب ما هو مكتوب على طرة كتابه - أستاذ في كلية الشريعة بمكة المكرمة، والكتاب لا يعبر عنوانه عما في داخله؛ لأنه في الحقيقة كتاب في فضائل المعتزلة، ومزايا الاعتزال، ونصيب الفرق الأربع الأخرى المذكورة فيه ضئيل جداً^(٣).

ومن قرأ هذا الكتاب بتأمل لا يأخذه أدنى شك بأن الرجل من المعتزلة - وليس مجرد متعاطف معهم - لما يحتويه من الثناء على المعتزلة والمبالغة في ذلك، ووصم غيرهم بالألقاب، وتبني أصولهم بكل صراحة، وإليك نتفاً من ذلك حتى تقف على الحقيقة.

(١) «كشف موقف الغزالي من السنة وأهلها» ص ١٩٥ / المدينة / مكتبة ابن القيم / ١٤١٠ هـ

(٢) المصدر السابق ص ١٦٠، ١٥٨، ١٥٧ على التوالي .

(٣) حيث تناول الجهمية في ١٨ صفحة، والخوارج في ٢٠ صفحة، والشيعة في ١١ صفحة، والشيعة في ١٣ صفحة، والمعتزلة في ٢٢٣ صفحة غالبها إشادة ومجيد .

بنفسك: حسن ظنه بالمنهج العقلاني وسوء ظنه بالنصوص الشرعية وقدرتها على بيان الحق وتجليته: يقول الغرابي - تحت عنوان "الحكم على اصل" - : «إنه يكفي في حكمنا على واصل أنه رئيس هذه الفرقة العظيمة (فرقة المعتزلة) صاحبة الأبحاث الكلامية، والتي تركت للمسلمين تراثاً فلسفياً له قيمته، والتي فتحت أمام العقيدة الإسلامية طريق البحث المنطقي، مما جعل أصحاب الديانات الأخرى يقفون عن هجوم هذه العقيدة الجديدة، والذين كانوا يريدون أن يثاروا لأنفسهم منها بطريق الجدل الكلامي، فلما رأى منهم المعتزلة هذا الأمر مرونا على أساليبهم وأتقنوها، وحاربوهم بمثل سلاحهم، ولو وقف الأمر عند الاحتجاج بالقرآن والحديث لما انقطعت غارات المخالفين عن هذا الدين؛ لأنهم لا يؤمنون بهما.^(١)»

قلت: هذه خدعة طالما أثارها العقلانيون، فكأن القرآن الكريم حين نزل كان يخاطب أناساً مؤمنين ولم يخاطب الكفار والدهريين الذين لا يؤمنون بشيء وراء الحس، ويقنع أحبار اليهود حتى أسلم الكثير منهم، إن الهجمات والغزوات الفكرية والشبهات العقدية التي شنها أعداء الإسلام لم تبدأ مع ظهور المعتزلة، بل بدأت مع ظهور الإسلام، وقد حضها القرآن كلها ولم تكن هناك فلسفة، ولا منطق كلامي، فالقرآن كما أنه خطاب للقلوب والعواطف والأرواح كذلك خطاب للعقول السليمة، وشفاء للمريضة؛ لأن منزلته سبحانه هو الخبير بجميع ما كان وما يكون من الأدواء، ولكن الذي يعرف ذلك ويستفيد منه هو المؤمن الحسن الظن بالقرآن، قال تعالى: ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٢] ومن لم يهتد بهدي القرآن والسنة فلا هداية له ﴿فَبَإِي حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الجاثية: ٦] ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأُمُثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الحشر: ٢١]

(١) (تاريخ الفرق الإسلامية) ص ١٠١

كم حكمت لنا كتب السنن والتاريخ والسير عن أحوال قوم من الجبابرة الطغاة دخل الإيمان بشاشة قلوبهم بسماع آيات من القرآن الكريم وهذه كتب السير والتواريخ بين أظهرنا لا تخبرنا عن فيلسوف عقلاني واحد أسلم بسبب جدل المعتزلة ومناظراتهم. تبرمه من عداوة أهل السنة لعمر بن عبيد: بعد أن ذكر العديد من المناقب والمزايا التي زعمها لعمر تحت عنوان "صفاته"، عقد الغرابي عنواناً نصه: "عداوة أهل السنة له".

ومما قال فيه: «إنه رغم هذه الصفات التي ذكرناها والتي هي بعض صفات عمرو فإننا نجد أهل السنة قد أكثروا من ذم عمرو، وناصبوه العدا، وكانوا يحضون الناس على مقاطعة^(١)» ثم وصف عمراً بقوله: «كان يميل إلى التحرر من كل شيء... يجب التحرر من النصوص إذا وجد نفعاً ينفذ منه إلى العقل، لا يتورع عن أن يخطئ صحابياً، أو ينتقد آخر ويرد روايته، وهذا مما جعله هدفاً لتقد المحدثين وتحاملهم عليه^(٢)» هل هذا هو التحامل علماً بأن معناه: «الجهل وعدم العدل»^(٣)

واصل بن عطاء عنده إنسان كامل: قال: «وعلى كل حال إذا فتشنا في جميع نواحي الرجل وجدناه قد بلغ فيها ذروة الكمال»^(٤) هكذا في جميع النواحي! ومما يؤكد ذلك كله وصفه أهل السنة بالإرجاء، فقال عن مرتكب الكبيرة: «والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً» وقال أيضاً: «وقالت المرجئة: هو مع فسقه وفجوره مؤمن»^(٥) ويؤكد قوله- بعد أن ساق أقوال المعتزلة مسانداً لها-:

(١) الغرابي: نفس المصدر ص ١٠٨

(٢) نفس المصدر ص ١١٩-١٢٠

(٣) «المعجم الوسيط» ١/١٩٩

(٤) نفس المصدر ص ١٠٣

(٥) نفس المصدر ص ٨٦، ٨٩

«هذا بعض ما أجمعت عليه المعتزلة ذكرنا بعضه لبعض علمائهم، وذكرنا طرفاً منه لعالم أشعري لنبيّن الفرق بين ما يكتبه معتزلي عن معتزلي، وأشعري عن معتزلي حتى نأخذ أقوال هؤلاء المؤرخين للفرق بحرص واحتياط، وحتى لانقع فيما وقعوا فيه، ونخضع بما خدعوا به»^(١)

وهذا الذي قاله تلبّيس، أما أولاً: فإنه لم يذكر فيما ساقه غير الدفاع العاطفي المجرد عن الاستدلال، وأما ثانياً: فليس اعتماد أهل السنة في نقدهم المعتزلة على ما ينقله المؤرخون، بل ردوا عليهم وهم حاضرون، وردوا عليهم من خلال كتبهم، ومقالاتهم التي نشروها؛ لأنها موجودة، فليس هناك خادع ولا مخدوع إلا من انتصر للبدعة، ودافع عن الباطل، وهل يبقى بعد هذا كله من يشكك في وجود المعتزلة بكل أصولها بين أظهرنا، أو أن الحق قد انبلج، وطلعت شمسُه لذي عينين؟

(١) نفس المصدر ص ٧٢

الفصل الرابع

في جنابة تأويلات الكلاية، والأشعرية، والماتريدية على العقيدة والرد عليها
وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في التعريفات والأقوال .

المبحث الثاني: موازنة بين مناهج الكلاية، والأشعرية، والماتريدية .

المبحث الثالث: مناقشة منهج الأشاعرة والماتريدية في التأويل .

المبحث الأول

في التعريفات والأقوال

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : التعريف بالكلاية، وذكر بعض أقوالهم .

المطلب الثاني: التعريف بالأشعرية وذكر بعض أقوالهم .

المطلب الثالث: التعريف بالماتريدية .

المطلب الأول : التعريف بالكلائية، وذكر بعض أقوالهم :

لقد ارتبط اسم "الكلائية" بأبي محمد عبد الله بن سعيد القطان^(١) الملقب بابن كلاب؛ لأنه كان يرد على المعتزلة^(٢)، وكان يجرح الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته فسمي بذلك^(٣)، كان بالبصرة، ولم يجرح المؤرخون تاريخ ولادته، إلا أنه عاش إماماً من أئمة المتكلمين، وقرر مذهبه من خلال دروسه التي لقنها طلابه أمثال داود الظاهري، والحارث المحاسبي، وتوفي ٢٤٠هـ واشتهر أصحابه بالكلائية .

ومن مقالات الكلائية:

- ١- كلام الله غير مخلوق [في الجملة] ٢- الله تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة.
- ٣- صاحب الكبيرة تحت المشيئة، ويخرج بإيمانه من النار إن عذّب .
- ٤- أفعال العباد مخلوقة.^(٤)
- ٥- الكلام عنده قديم أزلي، إلا أنه لا يتصف بالأمر والنهي والخير، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط المأمورين المنتهين، وأنه مجرد معنى قائم بالنفس كالعلم والقدرة،^(٥) وليس له حروف ولا أصوات، ولا يتقسم ولا يتبعض، ولا يتغاير، وأنه معنى واحد، وإنما سمي كلام الله سبحانه عربياً؛ لأن الرسم الذي هو العبارة عنه عربي، وكذلك سمي عبرانياً؛ لأن الرسم الذي هو العبارة عنه عبراني.^(٦)

(١) ذكر ضياء الدين الخطيب والد الرازي أنه أخو يحيى بن سعيد القطان كما في ((طبقات ابن السبكي))

٣٠٠/١، وهو وهم كما بينه الحافظ في ((اللسان)) ٢٩١/٣

(٢) انظر: ((سير النبلاء)) ١٧٤/١١

(٣) انظر: ((طبقات ابن السبكي)) ٢٩٩/٢، و((اللسان)) ٢٩١/٣

(٤) انظر ذلك كله في ((مقالات الإسلاميين)) ص ٢٩٨-٢٩٩

(٥) انظر ((المقالات)) ص ٥١٧، ٦٠٤، و ((اجتماع الجيوش الإسلامية)) ص ٢٥٧

(٦) انظر: ((المقالات)) ص ٥٨٤-٥٨٥، ونقله ابن تيمية عن الأشعري في ((درء التعارض)) ٣٢٢/٢

والذي حمل الرجل ومن تبعه على التفرقة بين الكلام النفسي الأزلي وبين الكلام من حيث كونه أمراً أو نهياً، أن هذا الأخير- في زعمهم- حادث لتعلقه بمخلوقين محدثين، فلا يصح عنده أن يكون قائماً بذات الله حتى لا يكون سبحانه محلاً للحوادث.^(١)

٦- ينفي وجود صفات الأفعال فالكل عنده صفات ذات، لا يتعلق شيء منها بالمشيئة،^(٢) وترتب على هذا أن قال: إن القرآن صفة ذاتية، ولم يسبقه أحد إلى هذا القول^(٣)

وإنما قال ابن كلاب ومن تبعه بالكلام النفسي نتيجة لمناظرتهم المعتزلة في مسألة الكلام، وخضوعهم للإزاماتهم: نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن الحافظ أبي نصر السجزي قوله: «فلما نبع ابن كلاب وأضرابه وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يخبرون أصول السنة، ولما كان عليه السلف، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد وهي لا توجب علماً، وألزمهم المعتزلة بالاتفاق على أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاد، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات الله تعالى؛ لأن ذات الحق لا توصف بالاجتماع والافتراق، والكل والبعض، والحركة والسكون، وحكم الصفة الذاتية، حكم الذات، قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه، كما نقول: خلق الله

(١) انظر أحمد محمد صبحي: المصدر السابق ص ٤٢٣، ٤٢٤.

(٢) انظر «المقالات» ص ١٦٩، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ٥٤٧، و«درء التعارض» ٩٩، ٩٦، ٢، و«اجتماع الجيوش الإسلامية» ص ٢٥٧.

(٣) انظر «سير النبلاء» ١٧٥/١١.

وعبد الله، وفعل الله.. فضايق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام، لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل، فالتزموا ما قالته المعتزلة، وركبوا مكابرة العيان، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة: المسلم والكافر، وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما سمي كلاماً على المجاز، لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم^(١)»

٧- مفهوم الإيمان عند ابن كلاب هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان، وليس العمل عنده من جملة الإيمان.^(٢)

ومما سبق نلاحظ: ١- أن ابن كلاب وافق السلف في أكثر مسائل الاعتقاد، ولذا وصف بأنه أقرب المتكلمين إلى السنة^(٣)، وذلك لأنه وافق السلف في إثبات الصفات إلا أنه جعلها جميعاً صفات لازمة كالحياة والعلم، ووافق الجهمية في إنكار ما يقوم بذات الله تعالى مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال^(٤).

٢- أن ابن كلاب يعد مخترع فكرة الكلام النفسي، وأن الذي يميزه عن غيره هو مسألة الكلام فقط.^(٥)

٣- أن مذهب الكلاية نشأ نتيجة لمناظرة المبتدعة كما نشأ مذهب الجهمية من قبل بالمناظرة، ولذا كره السلف إطلاق العنان للمناظرات من غير ضوابط، قال الإمام مالك ابن أنس لمن استأذنه في الرد على المبتدعة: «لا يرد عليهم إلا من كان ضابطاً عارفاً بما يقول لهم، لا يقدرون أن يعرجوا عليه، فهذا لا بأس به، وأما غير ذلك فإني

(١) «درء التعارض» ٨٤/٢-٨٥ عن رسالة السجزي إلى أهل الزيد.

(٢) انظر اللامشي: «التمهيد» ص ١٢٩، وصبحي «مباحث في علم الكلام» ص ٤٢٣، ٤٢٤.

(٣) انظر «منهاج السنة النبوية» ٢٧٧/٥ و«سير النبلاء» ١١/١٧٥.

(٤) انظر «مجموع الفتاوى» ١٢/١٣١-١٥٤، ٣٦٧.

(٥) انظر «درء التعارض» ٩٨/٢-٩٩.

أخاف أن يكلمهم فيخطئ فيمضوا على خطئه، أوظفروا منه بشيء فيظنوا
ويزدادوا تمادياً على ذلك^(١)»

٤- إنما يستنكر على ابن كلاب في مسأله الكلامية أمور وهي: أ- إثبات معنى واحد
غير متعدد هو الأمر والنهي والخبر.

ب- جعل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به، وإنما هو عبارة
أو حكاية عنه.

ج- قوله: إن التوراة والإنجيل، والقرآن إنما تختلف عباراتها، فإذا عبر عن التوراة
بالعربية كان قرآنًا، ومعنى ذلك أنه لا فرق بين القرآن والتوراة وغيرهما من كتب الله.

د- قوله: إن الله لا يتكلم بمشيئته واختياره، وتكليمه لمن كلمه من خلقه كموسى
ليس إلا إدراك ذلك المعنى لهم، فالتكلم عنده هو خلق الإدراك فقط.

المطلب الثاني: التعريف بالأشعرية وذكر بعض أقوالهم :

الأشعرية نسبة إلى الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري البصري، ولد سنة
٢٦٠هـ وقيل سنة ٢٧٠هـ ، وأخذ العلم عن أبي خليفة الجمحي، وأبي علي الجبائي،
وزكريا الساجي، وطبقتهم، أمضى شطراً كبيراً من عمره في الاعتزال، «ولما برع في
معرفة كثره وتبرأ منه، وصعد للناس فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة،
ويهلك عوارهم^(٢)» ولم ينتقل الأشعري من الاعتزال إلى مذهب السلف إلا بعد مروره
بمذهب الكلاية باعتباره مذهباً يتخذ من الإثبات [في الجملة] منهجاً له، قائماً على مناقضة
المعتزلة^(٣).

(١) الشاطبي: ((الاعتصام)) ص ٤٤/ الخير/ دار ابن عفان/ ١٤١٢هـ /ت: سليم الهلالي .

(٢) ((سير النبلاء)) ٨٦/١٥

(٣) وستعلم أن الأشاعرة المنتشرين في العالم اليوم ليسوا على مذهب الأشعري الذي صار إليه في آخر أمره .

وأما الأطوار التي مر بها الأشعري فيمكن ذكرها هنا بشيء من الإيجاز:

الطور الأول: أجمعت المصادر التي ترجمت للأشعري أنه عاش طوره الأول في الاعتزال ملازماً شيخه وزوج أمه الجبائي حتى بلغ الأربعين من عمره، ثم فارق الاعتزال لما لم يجد إجابات كافية عن الإشكالات التي كان يوردها على شيوخه، ويروى أنه رأى النبي ﷺ في المنام فأمره أن يلازم العقائد المروية عنه لأنها الحق فتحول عن الاعتزال.^(١) فقد قال صاحب الفهرست - وهو من أقدم المصادر إلى زمن الأشعري -: «وكان معتزلياً ثم تاب من القول بالعدل، وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة رقى كرسياً ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي، أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن الشر أنا أفعله، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة، فخرج بفضائحهم ومعايهم»^(٢)

الطور الثاني: «كان أبو الحسن الأشعري لما رجع من الاعتزال سلك طريق أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب^(٣)» وابن كلاب جاء في زمان كان الناس فيه صنفين: أهل السنة والجماعة يثبتون الصفات كلها، والجهمية ينكرونها كلها، فجاء ابن كلاب وأثبت الصفات الذاتية، ونفى وجود صفات تتعلق بالمشيئة^(٤)، فقرر الأشعري هذه العقيدة لأنه لم يعرف غيرها، إذ لم يكن خبيراً بالسنة والحديث، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم، وتفسير السلف للقرآن^(٥)، ويمثل هذا الطور كتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» الذي كان من الكتب التي دفعها إلى الناس بعد توبته، وإعلانه البراءة من

(١) انظر «تبيين كذب المفتري» ص ٣٩-٤٠ / بيروت / دار الكتاب العربي / ١٣٩٩ هـ

(٢) التميم (الفهرست) ص ٢٥٧ / طهران / ١٣٩١ هـ / ت: رضا تجدد

(٣) «شرح حديث النزول» ضمن مجموع الفتاوى ٥/٥٥٦، وانظر ١٢/٤٩، ١٦٥، ٣٧٦، ٥٨٣، ١٣١/١٣

(٤) انظر ابن تيمية (موافقة صريح المقول لصحيح المنقول) ٤/٢ - بهامش «النهاج» نشر مكتبة الرياض.

(٥) انظر «منهاج السنة النبوية» ٢٧٧/٥

الاعتزال^(١). الطور السلفي: انتقل أبو الحسن الأشعري من مذهب ابن كلاب بعد أن عاش كلابياً لفترة لم يحددها المترجمون، إلى مذهب السلف في الإثبات، وفي هذا الطور ألف كتباً بين من نحلاها عقيدته التي صار إليها، قال الحافظ الذهبي: «رأيت لأبي الحسن أربعة تواليف في الأصول يذكر فيها مذهب السلف في الصفات، وقال فيها: تمرُّ كما جاءت، ثم قال: وبذلك أقول، وبه أدِين، ولا تقول^(٢)» ويبدو أن الكتب المذكورة هي: كتاب «الإبانة» ورسائله إلى أهل الثغر، و«مقالات الإسلاميين» و«الموجز الكبير»^(٣).

والمذهب المنسوب إلى الأشعري اليوم لا يمثل إلا طوره الثاني الذي عاشه سالكاً طريقة ابن كلاب المركبة من كلام السلف وأصول الجهمية،^(٤) ذلك لأن متأخري الأشعرية حسبوا الطور الثاني آخر أطوار أبي الحسن الأشعري، ومن هنا يطلق على الأشعرية بأنهم كلابية، فيصف ابن تيمية ابن كلاب بأنه إمام الأشعرية^(٥)، وكبار الأشاعرة اعترفوا بهذا فيصفون ابن كلاب بأنه من شيوخهم^(٦)، وأقر ابن فورك بأن ابن كلاب هو مؤسس أصولهم الأول^(٧).

ومن مقالات الأشعرية المنتشرة اليوم في أنحاء العالم:

-
- (١) انظر «تبيين كذب المفتري» ص ٣٩
 - (٢) «سير النبلاء» ٨٦/١٥
 - (٣) انظر «مجموع الفتاوى» ٢٠٣/١٢
 - (٤) انظر «مجموع الفتاوى» ٤٧١/١٦
 - (٥) «مجموع الفتاوى» ٢٠٢/١٢
 - (٦) انظر البغدادي: «(أصول الدين)» ص ١٠٤/تركيا/مطبعة مدرسة الإحيات، والشهرستاني: «(نهاية الإقدام)» ص ٣٠٣ بغداد/ مكتبة المتنبي/ ت: الفرد جيوم
 - (٧) انظر «درء التعارض» ١٢١/٦

- ١- اتفقوا على أن كلام الله تعالى أزلي قديم، وهو معنى واحد قائم بنفسه، وأن الكلام اللفظي - كالكتب المنزلة - يطلق عليه كلام الله مجازاً؛ لأنه عبارة أو حكاية عن المعنى القائم بالنفس.
- ٢- قالوا: إن كلام الله ليس بحرف ولا صوت، وهذا باطل لقوله ﷺ: «يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ فَيَنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرَبَ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الدَّيَّانُ»^(١)
- ٣- قالوا: إن كلام الله باعتباره أزلياً قائماً بالنفس لا يتعلق بمشيئته تعالى. وهذا أيضاً باطل لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس: ٨٢] فكلامه تعالى متعلق بإرادته، يتكلم متى شاء، بما شاء، كيف شاء.
- ٤- قالوا: إن كلام الله معنى واحد قديم^(٢)، وهذا أيضاً باطل لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَاداً لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [سورة الكهف: ١٠٩] فكيف يكون كلامه معنى واحداً وهو غير متناه؟!
- ٥- اثبتوا لله سبع صفات هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، وتنازعوا في صفتي الإدراك، والتكوين^(٣).
- ٦- رفضوا إثبات الصفات الخيرية كعلوا الله واستوائه على عرشه، ونزوله، وبجئته على ما يليق بجلاله، فلجأوا إلى تأويل ذلك كله.

(١) «(صحيح البخاري)» - كتاب التوحيد - باب قول الله تعالى ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ...﴾
 (٢) انظر في ذلك كله: (رغميد الأوائل وتلخيص الدلائل) للباقلاني ص ٢٨٤ / بيروت / ١٤٠٧ هـ ت: عماد الدين أحمد حيدر، و«(الإنصاف)» له ص ١٤٠ / مصر / الخانجي ط ١٩٦٣ م ت: الكوثري، و«(الإرشاد)» للحيوي ص ١١، و«(لمع الأدلة)» له ص ٩٢ / القاهرة / ١٩٦٥ م ت: فوقية حسين محمود، و«(التبصير)» للإسفراييني ص ١٦٧ / بيروت / ١٤٠٣ هـ ت: كمال يوسف الخوت، و«(قواعد العقائد)» للغزالي ص ٨٣

(٣) انظر البيهقوري: «(تحفة المريد)» ص ٧٥-٧٦

٧- أقروا بأن الله تعالى يرى في الآخرة، ثم تناقضوا فنفوا عنه الجهة.

وبقي أن أشير هنا إلى أن الاتصال الفكري بين ابن كلاب والأشعري تم عبر ثلاث قنوات على الأقل وهي:

١- كان ابن كلاب منشغلاً بالرد على المعتزلة، وكان له مصنفات نقض فيها مقالاتهم، وقرر فيها مذهبه ومنها: «الصفات» و«خلق الأفعال» و«الرد على المعتزلة»^(١) ومعلوم أن الأشعري بعد تحوله عن الاعتزال اشتغل بالرد على المعتزلة، واستهلك في ذلك وقتاً ليس بالقليل، ولا بد أن يكون اطلع على كتب من سبقه إلى الرد على هؤلاء، وخصوصاً ابن كلاب الذي اشتهر بالمقدرة الفائقة على المناظرة والجدل حتى سمي كلاباً، لكونه يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، حتى صار إماماً لكل متكلم تصدى للرد على الجهمية والمعتزلة، قال ابن تيمية- في وصف ابن كلاب وردوده على الجهمية والمعتزلة-: «وصار مذكوره معونة ونصيراً وتخليصاً من شبههم لكثير من أولي الألباب، حتى صار قدوة وإماماً لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات، وناقضوا نقاتها، وإن كانوا قد شركوهم في بعض أصولهم الفاسدة التي أوجبت فساد بعض ما قالوه من جهة المعقول، ومخالفته لسنة الرسول»^(٢) فلما عوّل الأشعري على مصنفات ابن كلاب في الرد على المعتزلة تأثر بما فيها من الاعتقاد وقرره.

٢- إن الأشعري لحق بعض أصحاب ابن كلاب وأخذ عنهم^(٣)، فيكون هؤلاء الكلاية نقلوا إليه مذهب شيخهم، يقول الشهرستاني: «...حتى انتهى الزمان إلى عبدا لله ابن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث المحاسبي هؤلاء كانوا

(١) انظر ((سير النبلاء)) ١٧٤/١١

(٢) ((مجموع الفتاوى)) ٣٦٧/١٢

(٣) انظر ((السير)) ١٧٤/١١

من جملة السلف إلا أنهم باشرُوا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية،
وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرّس بعض... وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة،
فأيد مقالاتهم بمناهج كلامية^(١)»

٣- أن ابن كلاب أسس مذهبه ونشره بالبصرة، وهي موطن الأشعري فيكون من
السهل أن يتلقى المذهب من غير رحلة ولا مشقة.

(١) «اللل والنحل» ٩٣/١

المطلب الثالث: التعريف بالماتريديّة:

الماتريديّة نسبة إلى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، والماتريدي نسبة إلى القرية التي ولد بها، وتسمى "ماتريد"، أو "ماتريد"، وهي من قرى سمرقند في بلاد مارواء النهر^(١)، ويلاحظ أن أكثر المترجمين ودارسي الفرق لم يترجموا لأبي منصور، فلم يترجم له النديم في فهرسته، ولا ابن خلكان، وابن العماد، والصفدي في "الوافي"، ولا صاحب "فوات الوفيات"، ولم يذكره ابن خلدون في "المقدمة"، في فصل علم الكلام، ولا السيوطي في "طبقات المفسرين"^(٢)، وأجمع عامة من ترجم له أنه توفي عام ٣٣٣هـ^(٣)، ولم يعرف من شيوخه غير محمد بن مقاتل الرازي ت ٢٤٢هـ^(٤)، وأبو نصر العياضي، وأبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني، ونصر بن يحيى البلخي ت ٢٦٨هـ^(٥)، ولم يذكر له من التلاميذ غير خمسة أشخاص^(٦)، وله مصنفات أشهرها «كتاب التوحيد» و«تأويلات أهل السنة» في التفسير، وله غيرهما.

ونظراً لتقارب المنهجين بين الماتريديّة والأشعرية الكلاسيكية أنتقل رأساً إلى المبحث الثاني من غير عقد عنوان خاص بمقالات الماتريديّة كما صنعت مع الكلاسيكية، والأشعرية، وسترى مقالاتهم في غضون عرض مناهجهم، ومقارنتها بمنهج الأشعرية الكلاسيكية.

(١) انظر اللكنوي: «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» ص ٩٥/القاهرة/١٣٢٤هـ

(٢) انظر مقدمة خليف لكتاب التوحيد للماتريدي ص [١٠م]

(٣) انظر «إشارات المرام» ص ٧، و«كشف الظنون» ١٤٠٦/٢

(٤) انظر «هدية العارفين» ١٣/٢، و«معجم المؤلفين» ٤٥/١٢

(٥) انظر اللكنوي: المصدر السابق ص ٢٢١

(٦) انظر «الماتريديّة دراسة وتوثيقاً» للحربي ص ١٠٠-١٠٣/الرياض/دار العاصمة/١٤١٣هـ

المبحث الثاني

موازنة بين مناهج الكلائية، والأشعرية، والماتريدية:

لقد تقدم أن ذكرنا أن الأشاعرة وقفوا عند المرحلة الكلائية لإمامهم واعتبروها الطور الأخير لحياته الفكرية، وعليه فليس هناك فرق بين منهج ابن كلاب الذي لا يقر بصفات خيرية، وبين منهج متأخرة الأشاعرة، إلا ما أضافوه من تطبيقات، وما أثاروه من شبهات، وعلى هذا تكون الموازنة بين منهج الأشاعرة ومنهج الماتريدية مع بيان مأخذهما من مذهب الكلائية الذي يعد منبع أفكارهما.

لقد سلك الأشاعرة منهجاً يقضي بإثبات بعض الصفات الإلهية وتأويل بعض، فأثبتوا سبع صفات فقط وهي: القدرة، والإرادة والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام. وسموها "صفات المعاني" ثم اشتقوا منها سبعة أخرى سموها "صفات معنوية" أي منسوبة إلى السبع السابقة، وهي: كونه تعالى قادراً، مريداً، عالماً، حياً، سمياً، بصيراً، متكلماً. كما ذكروا ست صفات أخرى سموها "صفات سلبية" لأن إثباتها ينفي أضدادها وهي: الوجود، القدم، البقاء، مخالفة الحوادث، القيام بالنفس، الوحدانية.^(١) فبلغت الصفات عندهم عشرين صفة، إلا أنهم يرجعونها إلى السبع المسمى صفات المعاني، وزعموا أنهم أثبتوا هذه الصفات لأنها ثبتت بالعقل^(٢)، قال الأنصاري: «وأما برهان اتصافه تعالى بالقدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، أنه لو انتفى شيء من صفات المعاني لما وجد شيء من الحوادث، لاستحالة وجود المتوقف بدون المتوقف عليه؛ إذ وجود العالم متوقف على اتصاف الفاعل بهذه الصفات، فلو انتفت القدرة لزم العجز، والعاجز لا يوجد شيئاً من الحوادث، ولو انتفت الإرادة لانتفى التخصيص، فلا يوجد شيء من الحوادث، ولو انتفى العلم لانتفت الحوادث لاستحالة القصد للشيء المجهول.

(١) انظر الأنصاري: «شرح أم البراهين» ص ١٠-٢٢/كانو/ ط: أحمد أبو السعود

(٢) لا يغب عن بالك أن منهج المتكلمين مبني على اتباع العقل بالدرجة الأولى.

ولو انتفت الحياة لانتفت هذه الصفات فلا يوجد شيء من الحوادث... وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والإجماع، والعقل؛ لأنه لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها التي هي الصمم، والعمى، والبكم، وهي نقائص، والنقص عليه تعالى محال^(١)»

وبناء على هذا المسلك فقد أول الأشاعرة جميع الصفات الخيرية، وهي التي لا يصح أن نصف الله بها لولا ثبوتها في النقل، وليست مثل صفة الحياة-مثلاً- التي يعلم كل عاقل بفطرته أن الباري متصف بها، ووضع لهم الرازي قانوناً لتأويل ما عدا السبع فقال: «القانون الكلي في أمثال هذه الصفات: أن كل صفة تثبت للعبد فيما يخص بالأجسام، فإذا وصف الله بذلك فهو محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولها مبدأ ونهاية، أما البداية فهو [هكذا] التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن يتسب إلى القبيح، وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته، بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية وهي إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام، بل المراد تلك النهاية وهي إنزال العقاب، فهذا هو القانون^(٢)»

وهذا القانون لا يخفى اختلاله على متأمل؛ إذ يلزم منه أن يكون كل مغضوب عليه معاقباً، وهذا يؤدي إلى قول المعتزلة في وجوب معاقبة صاحب الكبيرة، كما يطعن فيه كون كثير من الصفات التي لا يثبتونها ليست لها بدايات ولا نهايات، وإلا فأين بدايات ونهايات "اليد"، و"العين"، و"القدم"، وغيرها من الصفات الثابتة في النقل؟

(١) (أم البراهين) ص ٤٧-٤٩

(٢) (أساس التقديس) ص ١٤٧-١٤٨

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أول من اشتهر عنه نفي الصفات الخيرية، وتأويلها أبو المعالي الجويني ت ٤٧٨ هـ حيث أولغا في كتاب «الإرشاد»، ثم رجع عنه وحرم تأويلها في «الرسالة النظامية»^(١). ولعل المقصود من كلامه - رحمه الله - الاشتهار كما هو ظاهر عبارته، وإلا فقد نفى بعضها الباقلاني ت ٤٠٣ هـ، ومشى على قانون التأويل فقال: «ونعتقد أن مشيئة الله تعالى ومحبتة، ورضاه ورحمته، وكراهيته، وغضبه وسخطه، وولايته، وعداوته كلها راجع إلى إرادته»^(٢) «هذا مسلك الأشاعرة في الإثبات والتأويل».

وأما الصفات الثبوتية عند الماتريدية فثمان صفات وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين^(٣). وإنما خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها لأنها هي الثابتة بالعقل عندهم، وما عداها لا يدل العقل على ثبوتها فيلزم نفيها تنزيهاً لله، كما قال الأشاعرة تماماً، ولذا لا يتخذ لهم قدماً راسخة في الإثبات، يقول الماتريدي - عن علو الله تعالى -: «والأصل فيه أن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان، إذ ذاك أمارات الحدث التي بها عرف حدث العالم»^(٤) ويقول: «وأما رفع الأيدي إلى السماء فعلى العبادة، والله أن يتعبد عباده بما شاء ويوجههم إلى حيث شاء، وإن ظن من ظن أن رفع الأبصار إلى السماء لأن الله من ذلك الوجه إنما هو كظن من يزعم أنه من جهة أسفل الأرض بما يضع عليه وجهه متوجهاً في الصلاة ونحوها... على أن السماء هي محل ومهيط الوحي ومنها أصول بركات الدنيا، فرفع إليها البصر

(١) انظر «درء التعارض» ١٨/٢، و«الإرشاد» ص ١٤٦ فصل اليدان، والعين، والوجه.

(٢) «الإنصاف» ص ٢٦، وانظر ص ٣٩-٤١، و«التمهيد» له؛ حيث أول صفتي الرضا، والغضب.

(٣) انظر «إشارات المرام» ص ١٠٧، ١١٤.

(٤) «كتاب التوحيد» للماتريدي ص ٦٨-٦٩.

لذلك^(١)» وهذا الكلام يدل دلالة قاطعة على أن الرجل لا يثبت علو الله، وأنه لا يفرق بين ما ثبت بالشرع وبين ما ثبت بالفطرة.

وأما آيات الاستواء فيرى التوقف في فهم معناها، يقول أبو منصور: «...وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه فيجب القول بـ «الرحمن على العرش استوى» [سورة طه: ٥] على ما جاء به التنزيل وثبت ذلك في العقل، ثم لانقطع تأويله على شيء لاختتماله غيره مما ذكرنا... ونؤمن بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء... فإن الله يمتحن بالوقوف في أشياء كما جاء من نعوت الوعد والوعيد، وما جاء من الحروف المقطعة وغير ذلك مما يؤمن المرء أن يكون ذا مما المحنة فيه الوقف لا القطع^(٢)» هذا موقفه من هذه الصفة في هذا الكتاب، ويقول في كتاب آخر: «لو حقق معنى الاستواء لأوجب ذلك تغيراً وزوالاً ونحو ذلك، والله يجل عنه ويتعالى؛ إذ ذلك علم الحدوث، وأمانة الغيرية^(٣)» وهذا القول يناقض القول بالتوقف؛ لأنه نفي بات هذه الصفة الثابتة في القرآن الكريم، مع العلم أن الوقف ذاته يخالف مذهب السلف من أهل السنة والجماعة.

ونظراً لاضطراب قول الماتريدي بين التأويل والتفويض اضطربت الماتريدية بعده، فرجح بعضهم التأويل، ورجح آخرون التفويض، ومنهم من أجاز الأمرين، ومنهم من خص التفويض بفئة من الناس والتأويل بفئة أخرى، حيث قالوا-عن آيات الصفات-: «إما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشغل بتأويلها... وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد^(٤)» وقالوا: «إنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماساة والمحاذاة، بل بمعنى يليق به سبحانه، وحاصله:

(١) نفس المصدر ص ٧٦، ٧٧

(٢) نفس المصدر ص ٧٤-٧٥

(٣) «تأويلات أهل السنة» - الجزء المخطوط ل ٦٤٩-١

(٤) أبوالمعين النسفي الماتريدي: «التمهيد في أصول الدين» ص ١٩/القاهرة/١٤٠٧هـ/ت: عبد الرحمن قاييل

وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفسي التشبيه، فأما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة؛ إذ لا دليل على إرادته عيناً، فالواجب عيناً ما ذكرنا، وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية وأن لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء^(١)»

وقال ماتريدي آخر: «فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم، واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة^(٢)» «فالماتريدية إذاً ليس لهم قانون موحد مستقيم يسرون عليه في التأويل ولا في التفويض فأقوالهم فيه مختلفة مضطربة^(٣)»
وباللقاء نظرة عاجلة على ماسبق يتجلى لنا ما يلي:

١- التقارب البين بين المنهج الأشعري، والمنهج الماتريدي في الصفات وقانون التأويل، ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن المذهبين انبثقا من المذهب الكلابي الذي كان منتشرًا في بلاد ما وراء النهر، وهي البلاد التي عاش فيها الماتريدي^(٤)، وهذا التقارب جعل عدداً من الباحثين والكتاب يجزمون بأنهما فرقة واحدة تحت اسمين: يقول البياضي الماتريدي: «إنهم-يعني الماتريدية والأشعرية-متحدوا الأفراد في أصول الاعتقاد، وإن وقع الاختلاف في التفاريع بينهما؛ إذ لا يعد كل من خالف غيره في مسألة ما صاحب مقالة عرفاً، وما من مذهب من المذاهب إلا ولأصحابه اختلاف في التفاريع^(٥)» ويقول الزبيدي: «إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة

(١) الكمال بن همام الحنفي الماتريدي: «المسيرة» ص ٣٠-٣٣

(٢) نفس المصدر ص ٣٣ والكلام لابن قطلوبغا الحنفي .

(٣) «الماتريدية دراسة وتقيماً» ص ١٦٦

(٤) نفس المصدر ص ٤٩٢

(٥) «إشارات المرام» ص ٥٢

والماتريدية^(١)» ويقول فتح الله خليف: «حرصنا على أن نقدم كل هذه النصوص
لتبين أن الحافر يقع على الحافر وأن توسط الماتريدي هو بعينه توسط الأشعري، وأن
شيخه السنة يلتقيان على منهج واحد، ومذهب واحد، في أصول مسائل علم
الكلام^(٢)» وذكر أيضاً أن هذا التقارب الفكري هو الذي يفسر لنا كون الأزهر -
رغم أشعريته الكلامية - اتخذ كتاب «العقائد النسفية» للنسفي الماتريدي مصدراً
أساساً لدراسة التوحيد منذ زمن بعيد^(٣).

وتوصل شمس الدين الأفغاني في موازنته بين الطائفتين إلى نتيجة ذكرها بقوله:
«والحاصل أن الماتريدية والأشعرية فرقة واحدة من ناحية المعتقد، أو كادتا أن تكونا فرقة
واحدة، على أقل التقدير، وما بينهما من الخلاف فهو يسير وغالبه لفظي، وهما واسطة
بين أهل السنة، والجهمية الأولى، والمعتزلة، كما أنهما من المعطلة» ثم ذكر أن الماتريدية
الديونيدية يصرحون بأنهم أشعرية وماتريدية في آن واحد^(٤).

٢- أننا إذا تأملنا الصفات السبع لدى الأشاعرة، والصفات الثماني لدى الماتريدية
نجد أن إثباتاتها ونفي ما سواها يعود إلى قاعدة إثبات صفات الذات ونفي ما عداها التي
قَعدها ابن كلاب.

٣- أن صفة التكوين التي أضافها الماتريدي - وقال بها بعض الأشاعرة - تعود في
الحقيقة إلى قاعدة ابن كلاب المذكورة في الصفات، ويتبين ذلك بذكر مفهوم صفة التكوين
عندهم: فمن المعلوم أن أفعال الله تعالى على نوعين: متعبد، ولزام، فالمتعبد مثل الخلق،
والرزق، والإحياء، والإماتة، ونحو ذلك، واللزام مثل الاستواء، والنزول، والمحيى والإتيان،

(١) «اتحاد السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين» ٦/٢/بيروت/دار إحياء التراث العربي

(٢) مقدمة «كتاب التوحيد» [١٨م]

(٣) نفس المصدر [٩م]

(٤) «الماتريدية» ص ١٣٥، ١٣٧

ونحو ذلك^(١)، وترى الماتريدية أن جميع صفات الأفعال المتعدية ترجع إلى صفة واحدة هي صفة التكوين، والتي فسروها بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود^(٢)، أما الصفات الفعلية اللازمة فينفونها بالتأويل الفاسد بناء على القاعدة الكلامية القائلة بأن إثبات الصفات يجب أن يكون بالعقل، ومعلوم أن الأصل في ثبوت الأفعال اللازمة الخبر، والعقل لا يستقل بإثباتها، كل ما في الأمر أن ابن كلاب نفى جميع صفات الأفعال الخبرية، وأرجعها إلى صفات الذات التي لاتتعلق بالمشيئة، وأما الماتريدي فأرجع الجزء المذكور من صفات الأفعال إلى صفة التكوين، ووصفوها بأنها أزلية لاتتعلق بالمشيئة^(٣)، وسيأتي- بإذن الله- بيان أن صفة التكوين تمثل نقطة خلاف بين جمهور الأشعرية والماتريدية.

٤- أننا حين نقول: إن الأشاعرة والماتريدية يثبتون سبع صفات أو ثمان صفات لله ينبغي أن نقول ذلك بتحفظ؛ لأن إثباتهم لها يختلف عن الإثبات المعروف عن أهل السنة والجماعة، وهو: أن السلف يفهمون معنى الصفة الثابتة لله، ويوكلون إدراك الحقيقة إلى الله، مع القطع بعدم مشابهة المخلوقين، فلو نظرنا في إثباتهم للكلام- مثلاً- لوجدناهم يقولون: «وليس مرادنا من إطلاق الكلام غير المعنى القائم بالنفس»^(٤) ويعتقدون أن هذا الكلام النفسي هو الذي لا يوصف بأنه مخلوق، أما ألفاظ القرآن التي نقرأها فهي مجرد عبارة عن كلام الله وليس كلام الله حقيقة، ويقول أحدهم بكل صراحة: «أما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم»^(٥) ويقول النسفي الماتريدي: «وقال أهل الحق [الماتريدية]

(١) انظر ((مجموع الفتاوى)) ٢٣٣/٦، و٣٧٢/١٦-٣٧٣

(٢) انظر ((شرح الفقه الأكبر)). النسوب للماتريدي ص ٢٢/حيدر آباد/١٣٦٥هـ، و((المسيرة)) ص ٨٤، و((التمهيد)) للنسفي ص ٢٨

(٣) انظر اللامثني الماتريدي: ((التمهيد لقواعد التوحيد)) ص ٧٤

(٤) الآمدي: ((غاية المرام)) ص ٩٧، ١٠٦، ١١٠

(٥) البيجوري: ((تحفة المريد)) ص ٤٥، ٥٨

...إن كلام الله تعالى صفة أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة، من الطفولة، والخرس، ونحو ذلك،

والله تعالى متكلم بها أمرناه، وهذه العبارات دالة عليها، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه، وهو ينادي بها؛ فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل، وإن عبر عنه بالعبرية فهو تورا، والاختلاف على العبارات المؤدية لآعليه، كما يسمى الله تعالى بعبارات مختلفة بالألسنة، وفي لسان واحد بألفاظ مختلفة، والمسمى ذات واحد لاختلاف فيه، هذا هو بيان قول أهل الحق^(١) «

٥- بهذا كله نعلم أن منهج الأشاعرة والماتريدية-على الرغم من انتشارهما في العالم الإسلامي-منهج مخالف لما كان عليه سلف الأمة من إثبات صفات الله إثباتاً حقيقياً بلا تعطيل، ولا تمثيل، وإن زعم سلفية هذا المنهج من زعمها من المتأخرين كما صنع فتح الله خليف في مقدمته لكتاب «التوحيد» للماتريدي^(٢).

وأضيف هنا أن الأشعرية الكلاية، والماتريدية على الرغم من أنهما اتفقا في سلوك منهج التأويل والتعطيل، وركوب صهوة العقول، فقد اختلفوا في مسائل الاعتقاد، عُني بجمعها المؤلفون^(٣)، فنقل التاج السبكي ت ٧٧١هـ عن والده التقي السبكي ت ٧٥٦هـ أن مسائل الخلاف بين الطائفتين ثلاث مسائل فقط، ثم ذكر هو أنها ثلاث عشرة مسألة، منها ست الخلاف فيها معنوي، وسبع الخلاف فيها لفظي، وتبعه على

(١) «تبصرة الأدلة» ل ١٥٨ صورة عن دار الكتب المصرية تحت رقم [٤٢ توحيد]

(٢) انظر [١٨م] وكما صنع عمر كامل في مقالته التي رد فيها على الدكتور شمس الأفغاني، والمنشورة في «جريدة عكاظ» السعودية/عدد : ١١٩٥٤/٦/رمضان/١٤١٦هـ

(٣) ممن تعرض للموازنة بين المذهبين وذكر الخلاف بينهما : ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» ص ١٣٩-١٤٠ وابن السبكي في «الطبقات» ٣/٣٧٧-٣٨٩، وأبو عذبة في «الروضة البهية» [كله]/حيدرآباد/١٣٢٢هـ، والمقريري في «الخطط» ٢/٣٥٩، والمقبلي في «العلم الشامخ» ص ١٢، وأبو زهرة في «تاريخ المذاهب الإسلامية» ١/١٧٦-١٨٦، وسزكين في «تاريخ التراث العربي» مج ٤/٤٠

ذلك، الزبيدي، والمقرزي، وأوصلها البياضي إلى خمسين مسألة^(١)، والذي يبدو للمتأمل أن خلافهم في التعداد راجع في غالبه إلى التفصيل والإجمال، وأنا أذكر من تلك المسائل ألصقها بالصفات والتأويل:

١- صفة التكوين : والتكوين عند الماتريدية - كما تقدم - هو الإخراج من العدم إلى الوجود، وهو عندهم صفة أزلية، والصفات الفعلية المتعدية عندهم من متعلقات التكوين، وليست صفات لله حقيقة، وإلا لزم قيام الحوادث بالله تعالى، أولزم تكثير القدماء جداً^(٢) وأما جمهور الأشاعرة فلا يعترفون بصفة التكوين، ويذهبون إلى أن صفات الأفعال مجرد إضافات واعتبارات حادثة مرجعها بمجموع القدرة والإرادة^(٣)، ويبدو أن الأشاعرة رفضوا هذه الصفة بناء على أصلهم السابق في إقرار سبع صفات فحسب، مع قولهم: إنها الثابتة بالعقل، وأما الماتريدية فقد أتوا بهذه الصفة - التكوين - ووصفوها بالأزلية فراراً من القول بحلول الحوادث بذات الله - كما زعموا - غير أنهم قد عجزوا عن إزاحة الغموض عن رأيهم حول هذه الصفة، قال الرازي في مناظراته مع نور الدين الصابوني الماتريدي ت ٥٨٠ هـ: «هذه الصفة التي سميتها التكوين إن كانت عبارة عن هذه الصفات السبع فنحن نعترف بها، إلا أن البحث يصير لفظياً، وإن كانت صفة أخرى فلا بد من بيانها وشرح حقيقتها حتى يمكننا نفيها أو إثباتها^(٤)» وهذا يدل على أن الخلاف في هذه المسألة خلاف جوهري.

(١) انظر «الطبقات» ٣٧٨/٣، و«تحاف السادة» ٨/٢-١٠ و«الخطوط» ٣٥٩/٢ وقال: بضع عشرة مسألة، و«إشارات المرام» ٥٣-٥٦

(٢) انظر «التوحيد» للماتريدي ص ٤٧-٤٩، و«المسيرة» ص ٨٩، وفي «تبصرة الأدلة» ل ١٨٨-١٨٩ ما يدل على أن ابن كلاب قال بهذه الصفة قبل الماتريدي.

(٣) انظر «مناظرات الرازي» ص ١٧-٢٢/بيروت/١٩٦٧م/ ت: فتح الله خليف .

(٤) «المناظرات» ص ١٩

٢- هل يجوز سماع كلام الله تعالى أو لا؟

ذهبت الأشعرية إلى الجواز^(١)، وذهبت الماتريدية إلى المنع، وأولوا النصوص التي ورد فيها ذكر لسماع كلام الله بمعنى إعلام الله إيانا معنى كلامه كما علمنا قدرته وربوبيته، وقدرته تعالى من المعلومات لامن المسموعات^(٢).

وقول الماتريدية - على بطلانه - أوفق لمذهبهم في القول بالكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت؛ لأنه إذا لم يكن بحرف وصوت، لم يتصور سماعه، والأشاعرة كان يلزمهم القول بمذهب الماتريدية لأنهم يقولون بالكلام النفسي.

٣- هل المشيئة والإرادة تستلزمان الرضا والمحبة، أو لا؟

ذهبت الماتريدية إلى عدم استلزام المشيئة للرضا والمحبة، فالمعاصي والكفر مراد الله تعالى كوناً مع عدم الرضا به^(٣)، وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الإرادة والرضا متحدان فالله تعالى كما يريد الكفر يرضى به أيضاً واختار بعضهم المذهب الأول^(٤)، ومذهب جمهور الأشعرية في هذه المسألة باطل بدليل قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا لِحَبْلِ اللَّهِ غَنِي عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر: ٧] فالإرادة عند أهل السنة نوعان: إرادة كونية شاملة لجميع الموجودات، وإرادة شرعية متضمنة للمحبة والرضا^(٥)، وبناء على هذا الأصل في عدم التفريق بين الإرادة الكونية، والإرادة الشرعية فقد أقدم الأشاعرة على تأويل النصوص الدالة على أن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر والمعاصي^(٦).

(١) انظر الجويني: ((الإرشاد)) ص ١٢٩-١٣٠ و((منظرات الرازي)) ص ٥٣ والغزالي: ((قواعد العقائد)) ص ٥٩.

(٢) انظر ((التوحيد)) للماتريدي ص ٥٩، و((إشارات المرام)) ص ١٨٢-١٨٣.

(٣) ((التوحيد)) للماتريدي ص ٢٨٦-٢٨٧، و((إشارات المرام)) ص ٥٥.

(٤) انظر ((طبقات السبكي)) ٣/٣٨٥، و((الإرشاد)) ص ٢١٢.

(٥) انظر ((شرح العقيدة الطحاوية)) ص ١١٦-١١٧، ٥٠٥-٥٠٦.

(٦) انظر ((التمهيد)) للباقلاني ص ٢٨٤، و((الإرشاد)) للجويني ص ٢٢٠.

٤- هل يجوز عقلاً أن يعذب الله تعالى المطيع أو لا؟ فالأشعرية يجوّزون ذلك^(١)، والماتريدية لا يجوّزونه^(٢)، والحق أن الله لا يعذب المطيع^(٣).

٥- هل معرفة الله واجبة بالعقل أو بالشرع؟

قالت الأشعرية: معرفة الله واجبة بالشرع لا بالعقل^(٤)، وقالت الماتريدية: معرفة الله واجبة بالعقل ولو لم يكن الشرع^(٥)، وقال صاحب نظم الفرائد: «ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لو لم يعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته، واتصافه بما يليق به^(٦)» وثمرة الخلاف تظهر فيمن لم تبلغه الدعوة فمات، ولم يؤمن، فهو غير معذب عند الأشاعرة، معذب عند الماتريدية^(٧)، والحق أن الله لا يعذب من لم تبلغه الدعوة بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [سورة الإسراء: ١٥]^(٨) وترتب على هذا تأويل الماتريدية للنصوص القاضية بلزوم إقامة الحجة قبل العقاب^(٩).

(١) انظر «الروضة البهية» ص ٣٢-٣٤

(٢) انظر شيخ زادة: «نظم الفرائد وجمع الفوائد» ص ٣٠/القاهرة/المطبعة الأدبية/١٣١٧هـ

(٣) انظر «الفرقان بين الحق والباطل» ضمن المجموع ١٩/١٣، و«بدائع الفوائد» لابن القيم ١٢٦/٢

(٤) انظر «الملل والنحل» ٤٢/١، و«قواعد العقائد» ص ٢٠٥

(٥) انظر «إشارات المرام» ص ٥٧، ٥٣

(٦) «نظم الفرائد» ص ٣٥

(٧) «نظم الفرائد» ص ٣٧، و«الروضة البهية» ص ٣٨-٣٩

(٨) انظر اللالكائي: «شرح الأصول» ١٩٣/١-١٩٥

(٩) انظر «التوحيد» للماتريدي ص ١٠٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٨٥، ٢٢٤

٦- هل يجوز التكليف بما لا يطاق؟ قالت الأشعرية بالجواز، وقالت الماتريدية

بالمنع^(١)، والحق المنع بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦] وترتب عليه تأويل الأشاعرة هذه الآية وما في معناها^(٢).

٧- هل يجوز صدور الصغائر من الأنبياء؟ مذهب الأشاعرة الجواز، ومذهب

الماتريدية المنع^(٣)، والحق أن الأنبياء معصومون من الإقرار على الذنوب مطلقاً^(٤).

٨- هل يجوز الاستثناء في الإيمان؟

منعت الماتريدية الاستثناء، وقالت الأشاعرة بالجواز^(٥)، ولم يصب التاج السبكي في جعله الخلاف في هذه المسألة خلافاً لفظياً، فكيف يكون لفظياً وقد رتب عليه بعض الأحناف تكفير من يقول بالاستثناء في الإيمان، فيقول: «لا ينبغي للحنفي أن يزوج ابنته من رجل شافعي المذهب، ولكن يتزوج من الشافعية تنزيلاً لهم منزلة أهل الكتاب، بحجة أن الشافعية يرون جواز الاستثناء في الإيمان وهو كفر»^(٦).

(١) انظر «الإرشاد» ص ٢٠٣-٢٠٤، و«التوحيد» للماتريدي ص ٢٦٦، و«إشارات المرام» ص ٥٤.

(٢) انظر «المواقف في علم الكلام» للإيجي ص ٣٣٠-٣٣١.

(٣) انظر «طبقات السبكي» ٣/٣٨٧، و«الروضة البهية» ص ٥٨.

(٤) انظر «مجموع الفتاوى» ١٠/٢٩٣.

(٥) انظر: «التوحيد» للماتريدي ص ٣٨٨، واللامشي: المصدر السابق ص ١٤٤-١٤٨، و«الإرشاد» ص ٣٣٦.

(٦) الكردي البزازي: «الفتاوى البزازية» ٤/١١٢، بيروت/دار إحياء التراث/على هامش الفتاوى الهندية، و«البحر الرائق» ٢/٤٦، ٣/١٠٣، وقائله هو أبو حفص السفر كركري. أحد أئمة خوارزم.

٩- هل يصح إيمان المقلد؟^(١) مذهب جمهور الحنفية الماتريدية أن إيمان المقلد صحيح، غير أنه عاص بترك الاستدلال^(٢)، وذهب جمهور الأشاعرة إلى عدم الاكتفاء بالتقليد في العقائد، وفسر بعضهم عدم الاكتفاء بالكفر، ونُقل عن الأشعري أنه قال: إن المقلد خرج من الكفر ولم يستحق اسم الإيمان^(٣).

قلت: إن صح عنه هذا فهو من آثار الاعتزال وبقاياه، وإلا فما المانع من أن يستحق اسم المؤمن إذا شهد بالحق واستقامت حاله؟ والحق صحة إيمان كل مؤمن بما جاء به النبي ﷺ مع طاعته^(٤)، وذكر صاحب التمهيد أن المشهور من مذهب الأشعري أن المقلد ليس بمؤمن^(٥).

والحاصل: من هذه المقارنة أن هؤلاء لا يختلفون في الأصول الكلامية التي بنوا عليها التأويل، أعني: تقديم العقل على النقل، وبناء التأويل على ما سموه محالات عقلية، يقول أحد أئمة الماتريدية:

(١) ومقصدهم بالمؤمن المقلد: الذي أقر بما جاء به النبي ﷺ من غير استدلال على طريقة المتكلمين، انظر:

((التمهيد)) لللامثي ص ١٣٥

(٢) انظر ((شرح الفقه الأكبر)) المنسوب للماتريدي ص ٨، و((نظم الفرائد)) ص ٤٠، وانظر ((درء التعارض))

٤٤١/٧

(٣) انظر ((الروضة البهية)) ص ٢٢ و((أصول الدين)) للبغداد ص ٢٥٥

(٤) انظر ((درء التعارض)) ١٠٠-٦/٨

(٥) اللامثي: ص ١٣٧

«وقد تقرر أن الأمر الممكن الذي أخبر به الشارع يجب الإيمان به من غير تأويل،
وأما الأمر المحال عقلاً فالنص الوارد فيه مصروف عن ظاهره، كالنصوص الموهمة لإثبات
جسمية، أو جهة للواجب تعالى، نحو قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: ١] فإنها
مؤولة بالقدرة، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: ٥] فالاستواء مؤول
بالعظمة التامة، والقدرة القاهرة^(١)»

وكذلك متفقون على أن نصوص القرآن والسنة المتواترة وإن كانت قطعية الثبوت
ولكنها ظنية الدلالة؛ لأنها أدلة لفظية وظواهر ظنية لاتقيد اليقين^(٢).
ولأجل هذا كله اتحدمنهجهم في باب الصفات فأثبت كل بعض الصفات وأوّل بعضاً.
وتحذر الإشارة إلى أن الأقوال المنسوبة إلى الطائفتين فيما سبق من باب التغليب،
فقد يوجد من الأشعرية من قال بقول الماتريدية في بعض المسائل، وكذلك العكس.

(١) عبد العزيز الفريهاري: «النبراس» ص ٣١٦-٣١٧/ بشاور/ كنيحانة إكرامية

(٢) انظر «شرح العقائد النسفية» ص ٤٢٥

المبحث الثالث

مناقشة منهج الأشاعرة والماتريدية في التأويل:

لقد أسلفنا أن الأشعرية والماتريدية تشتركان في الأصول والمناهج، وخصوصاً منهجهم في الصفات، والتأويل، حيث سلكا مسلكاً واحداً هو إثبات القليل، وتأويل أكثر الصفات الواردة في القرآن والسنة، فيثبتون سبع صفات، وتضيف الماتريدية صفة واحدة على السبع، وهي صفة التكوين، وتقدمت الإشارة إلى أن ذلك مخالف لمنهج السلف في الصفات، وخلاصته: أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ولا تشبيه ولا تأويل، وهذا هو المنهج الحق الواجب اتباعه، والسبيل المستقيم الذي لا عوجاج فيه ^(١).

وفي هذا المبحث سوف نناقش هذا المنهج المبني على التبعض في إثبات الصفات الإلهية، فنقول: أولاً: ينبغي أن يعلم أن الأشاعرة والماتريدية قد زعم كثير من المتأخرين أنهم من أهل السنة والجماعة الذين ساروا على منهج السلف في الصفات وغيرها، وظنوا أن ابن تيمية وتلاميذه هم أول من أخرج هؤلاء من أهل السنة، وهذا باطل، فقد نقل الحافظ ابن عبد البر عن محمد بن خوير منداد المالكي ت ٣٩٠ هـ في ((كتاب الشهادات)) له في تفسير قول مالك: ((لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء)) قال: ((أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعرياً كان، أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبداً، ويهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها ^(٢))).

(١) انظر ((الرسالة المدنية)) ضمن المجموع ٣٥٥/٦

(٢) ((جامع بيان العلم وفضله)) ٩٦/٢/بيروت /دار الكتب العلمية/ صورة عن الطبعة المنيرة .

وهذا يدل على أن ذم الأشعرية والماتريدية، وبيان خروجهم من منهج السلف لم يكن وليد مدرسة ابن تيمية، بل كان منذ وقت مبكر، وأن سبب هذا الذم هو سلوكهم مناهج الكلام.

وقال صاحب «ذم الكلام»: «سمعت أحمد بن نصر الماليني ت ٤١٢ هـ يقول: دخلت جامع عمرو بن العاص رضي الله عنه بمصر في نفر من أصحابي، فلما جلسنا جاء شيخ فقال: أنتم أهل خراسان أهل سنة، وهذا موضع الأشعرية فقوموا^(١)»

قلت: يا سيحان الله... لقد كان الناس يفرقون بين الأشعرية الكلاية، وبين أهل السنة في هذا الوقت المبكر، فكيف انقلبت الموازين، واختلطت الأوراق على المغفلين حتى لبس الأشعرية وأندادهم من الماتريدية على الناس وسموا أنفسهم أهل السنة حتى يقول الزبيدي في عبارته السابقة: "إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية"؟

ومما يؤكد هذا التباين بين منهج هؤلاء وبين منهج أهل السنة مواقف بعض الملوك من أهل السنة والجماعة تجاه الأشاعرة وغيرهم من أهل البدع والكلام، فقد دخل ابن فورك - المتكلم الأشعري المشهور - على السلطان محمود بن سُبُكْتِكِين ت ٤٢١ هـ فقال: لا يجوز أن يوصف الله بالفوقية؛ لأن لازم ذلك وصفه بالتحتية... فقال السلطان: ما أنا وصفته حتى يلزمني، بل هو وصف نفسه، فبهت ابن فورك، فلما خرج من عنده مات، فيقال: انشقت مرارته^(٢)، «ومن الناس من يقول: إن السلطان لما ظهر له فساد قول

(١) الهروي: «ذم الكلام» - الجزء المخطوط - ق: ٢٣٩ - ٢٤٠

(٢) انظر «سير النبلاء» ٤٨٧/١٧

ابن فورك سقاه السم حتى قتله^(١)» ولعل الأول هو الأوجه؛ لأنه موصوف بأنه «من خيار الملوك وأعدتهم»^(٢) أظهر السنة وأعلن لعنة أهل البدع على المنابر^(٣).

والمناقشة العلمية الجادة أن يقال لهؤلاء الأشعرية والماتريدية: لم أثبت من صفات الله تعالى هذا الجزء المعين، ونقيتم ما عداه من الحب، والرحمة، والغضب، والمحيى، والإتيان، والنزول، والاستواء، ونحوها من الصفات الخيرية، وأبقيتم إثباتها على ما يليق بالله تعالى؟ فإن قالوا: نفينا ذلك؛ لأن إثباته يستلزم التشبيه، قيل لهم: وكذلك يقول لكم من ينازعكم في إثبات الصفات السبع من الجهمية والمعتزلة: إن إثباتها تشبيه.

وإن قالوا: إننا ثبت هذه الصفات السبع لله على وجه يخالف صفات المخلوقين، فالإرادة التي نثبتها-مثلاً- ليست مثل إرادة المخلوقين، كما قد اتفقنا وسائر المسلمين على أنه تعالى حي، عليم، قدير، وليس هو مثل سائر الأحياء، العلماء، القادرين.

قال لهم أهل السنة والجماعة المثبتون: وكذلك الرحمة والمحبة التي نثبتها لله ليست مثل رحمة المخلوق، ومحبة المخلوق.

وإن قالوا: لانعقل من الرحمة والمحبة إلا ما ثبت للمخلوق، قال لهم النفاة من الجهمية والمعتزلة: ونحن لانعقل من الإرادة إلا ما يثبت للمخلوق.^(٤)

وإن قالوا: إننا ثبت تلك الصفات؛ لأنها ثبتت بالعقل.

قال لهم أهل الإثبات: لكم جوابان:

(١) «درء التعارض» ٢٥٣/٦

(٢) «منهاج السنة النبوية» ٤٢٩/٣-٤٣٠، ولو ظهر له منه ما يوجب إقامة الحكم عليه لم يكن في حاجة إلى سقيه السم؛ لأنه سلطان يقيم شرع الله، والله تعالى أعلم.

(٣) انظر «درء التعارض» ٢٥٣/٦

(٤) انظر ابن نيمية: «شرح الأصفهانية» ص ٢٧-٢٨/القاهرة/ دار الكتب الحديثة/تقديم: حسنين مخلوف.

١- أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، وعلى فرض أن ما سلكتم من الدليل العقلي لأثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، والنافي مطالب بدليل كالمثبت سواء بسواء، وليس لكم أن تنفوا شيئاً من الصفات الثابتة في نصوص الشرع بغير دليل، وقد دل السمع عليه، ولم يعارض ذلك معارض أصلاً، فيجب إثبات ما أثبتته الدليل السالم من المعارض المقاوم، ٢- أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات الخيرية بنظير ما أثبتتم به تلك الصفات من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته تدل على حكمته البالغة.^(١)

وإن قالوا: إنما نفينا الرحمة والرضا، والغضب، ونحو ذلك من الصفات؛ لأنه لا يعقل لها حقيقة تليق بالخالق إلا الإرادة.

قل لهم: هذا من أبطل الباطل؛ فإن نصوص الكتاب والسنة، والإجماع، مع الأدلة العقلية تبين الفرق، فإن الله سبحانه يقول: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [سورة الزمر: ٧] وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْقَاسِيَ﴾ [سورة البقرة: ٢٠٥] فيبين أنه لا يرضى هذه المحرمات مع أن كل شيء كائن بإرادته الكونية، وقد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن الله يحب الإيمان، والعمل الصالح، ولا يحب الكفر، والفسوق، والعصيان، وأنه يرضى هذا ولا يرضى هذا، والجميع بمشيئته وقدرته^(٢)، وقالت طائفة من أهل التبعض - في الفرق بين ما يؤولونه وما لا يؤولون من الصفات -: ما لم يكن ظاهره حوارح وأعضاء أثبتناها، كالعلم والحياة، والقدرة، والإرادة، وما كان أبعاضاً كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، والأصبع فإنه يتعين تأويله، لاستلزامه

(١) انظر ابن تيمية «التدمرية» ضمن المجموع ١٩/٣

(٢) انظر «شرح الأصفهانية» ص ٣٢-٣٣

التركيب، والتجسيم^(١)، والجواب: أن يقال لهم: جواب أهل السنة لكم هو نفس الجواب الذي يجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات جملة وتفصيلاً، حيث قالوا: لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع، والبصر، والعلم، والحياة، والقدرة، لكان محلاً للأعراض ولزم التركيب والتجسيم، فإن قلتم: نحن نثبت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضاً، ولا نسميها أعراضاً، فلا يستلزم تركيباً ولا تجسيماً.

قيل لكم: ونحن معاشراً أهل السنة نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ على الوجه اللائق به من غير تأويل ولا تعطيل، ولا تشبيه، ولا تمثيل^(٢) فلا يلزم من ذلك شيء من اللوازم الباطلة التي تتوهمونها.

والخلاصة: أن الأشاعرة والماتريدية وكل من يثبت بعض الصفات ويؤول بعضاً لامناص لهم من أحد خيارات ثلاثة:

- ١- النفي والتعطيل المحض، وبذلك يكونون مع الجهمية المحضة، ولا يقولون بذلك؛ لأنهم خصومهم،
- ٢- التناقض الفظيع الذي لم يُن على ضابط شرعي أو عقلي، ولا تثبت للغارق فيه قدم في النفي ولا في الإثبات، وهو حالهم وواقعهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله.
- ٣) أن يصفوا الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ ولا يتجاوزوا القرآن والحديث ويتبعوا سبيل المؤمنين من السلف الصالح، وهذا الباب مفتوح أمامهم ما بقي في العمر بقية معتبرة، فهل من تائب إلى الله آتئب إلى سبيل المؤمنين؟

(١) كتاب الرازي ((أساس التقديس)) كله يدور حول تقرير هذه القاعدة الجهمية.

(٢) انظر ((الصواعق المرسلة)) ص ٢٢٦-٢٢٧

بهذا نكون قد أتينا إلى خاتمة هذا المطاف مع المتكلمين، وتأويلاتهم
الباطلة،^(١) ونسأل الله أن يكتب فيما ذكرنا ما يحق الحق، ويجلي درره وغرره، ويبطل
الباطل ويكشف زيفه وغرره.

(١) وقد لاحظت أنني لم أعقد مبحثاً خاصاً بالنماذج من تأويلات هؤلاء نظراً لكثرة ما مر من ذلك، ولأنني
كنت أشير في كل مناسبة إلى الأماكن التي تتضمن النماذج.

الباب الثاني

في جنابة تأويلات الرافضة والباطنية على العقيدة والرد عليها

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: في التعريف بالرافضة وذكر بعدهم عن السنة.

الفصل الثاني: في الأصول التي بنى عليها الرافضة تأويلاتهم .

الفصل الثالث: نماذج من تأويلات الرافضة والرد عليها.

الفصل الرابع: في جنابة تأويلات الباطنية على العقيدة.

الفصل الأول

في التعريف بالرافضة، وذكر بعدهم عن السنة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في التعريف بالرافضة.

المبحث الثاني: بُعد الرافضة عن السنة.

المبحث الأول

في التعريف بالرافضة:

قال صاحب الصحاح: «الرفض: الترك، والروافض: جند تركوا قائدهم وانصرفوا، والرافضة: فرقة من الشيعة»^(١) ومن هنا احتجنا إلى معرفة شيء عن الشيعة ونشأتها: يرى الشيعة الروافض أن «أول الفرق الشيعية فرقة علي بن أبي طالب المسمون شيعة علي في زمان النبي ﷺ وبعده، معروفون بانقطاعهم إليه، والقول بإمامته، منهم: المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، وأبوذر، وعمار»^(٢) وفي هذا الإطار يقول الحميني: «بعد وفاة النبي اختلف الشيعة مع أهل السنة»^(٣) وهذا القول باطل، فالشيعة ليس لها ذكر في عهد النبي ﷺ، يقول ابن تيمية: «ففي خلافة أبي بكر وعمر وعثمان لم يكن أحد يسمى بالشيعة، ولا تضاف الشيعة إلى أحد»^(٤) قلت: وهذا ما يشهد له كتب التاريخ الموجودة بين أيدينا، فلا يوجد كتاب يثبت وجود هذه التسمية طيلة عهد الخلفاء الثلاثة

(١) الجوهرى: «(الصحاح)» ١٠٧٨/٣ [مادة: رف ض]

(٢) سعد بن عبد الله القمي: «(المقالات والفرق)» ص ١٥ / طهران / مطبعة حيدري / ١٩٦٣ م / ت: محمد جواد

مشكور

(٣) آية الله الحميني: «(كشف الأسرار)» ص ١٢٨ / عمان / دار عمار / ١٩٨٧ م

(٤) «(متهاج السنة النبوية)» ٦٤/٢

إثباتاً علمياً، ويكفي أن نعلم أن بعض الروافض سلم بعدم وجود الشيعة في هذا الوقت المبكر، فقال: «إن لفظ الشيعة قد أهمل بعد أن تمت الخلافة لأبي بكر وصار المسلمون فرقة واحدة، إلى أواخر عهد الخليفة الثالث»^(١)

وهناك قول آخر يقرر أنه بموت عثمان بن عفان رضي الله عنه «حصل الاختلاف وابتدأ أمر الروافض»^(٢)

ورأي آخر يقول: «إن علياً قصد طلحة والزبير، ليقاتلتهما حتى يفيا إلى أمر الله جل اسمه، وتسمى من اتبعه على ذلك بالشيعة»^(٣) ومعنى هذا الكلام أن نشأة الشيعة مرتبطة بموقعة الجمل، ويرى غير هؤلاء «أن ظهور لقب الشيعة كان عام سبعة وثلاثين من الهجرة»^(٤) أي : عام صفين.

وهناك قول آخر يرى أن دم الحسين يعتبر البذرة الأولى للتشيع كعقيدة.^(٥) والرأي المختار أن الشيعة باعتبارها عقيدة لم تولد فجأة، بل إنها أخذت أطواراً زمنية متوالية، فظهرت بدايات العقيدة الشيعية، وجذورها الأولى على يد ابن سبأ اليهودي الذي بدأ حركته في أواخر عهد الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه، ويعتبر ابن سبأ أول من أحدث القول بالعصمة لعلي بن أبي طالب، وبالنص عليه في الخلافة، وقال بالوصية التي نقلها من اليهودية، فكما أن يوشع بن نون وصي موسى عليه السلام، فكذلك علي وصي الرسول ﷺ ولكل نبي وصي، ومعنى هذه النظرية السبائية أن روح النبي ﷺ انتقلت بوفاته إلى علي مباشرة، وهي باقية في سلالة علي واحداً بعد واحد في شكل تناسخي منظم،

(١) محمد حسين العاملي: «الشيعة في التاريخ» ص ٣٩-٤٠/بيروت/دار الآثار ط ١٣٩٩ هـ

(٢) ابن حزم: «الفصل» ٢/٢١٦، والمقصود هنا : بداية ظهور معتقدات الروافض، وليس اللقب.

(٣) النديم: «الفهرست» ص ٢٤٩

(٤) الآلوسي: «مختصر التحفة الاثني عشرية» ص ٥/القاهرة/المطبعة السلفية ١٣٧٣ هـ

(٥) شعرومان: «دائرة المعارف الإسلامية» ٥٩/١٤ في مقال له عن الشيعة من ص ٥٧ إلى ص ٨١

لكن الخلفاء قبله اغتصبوا الخلافة من علي وآله، وهو أول من قرر مبادئ القول بالرجعة^(١).

وكان قصد هذا الرجل إفساد الدين الإسلامي كما أفسد بولس دين النصارى^(٢) ولما وجد بعض الشيعة أن أوصاف عبد الله بن سبأ المدونة في كتب التاريخ تكشف عن حقيقتهم بما لا يدع مجالاً للشك في نفوس المطلعين عليها عمدوا إلى التشكيك في حقيقة ابن سبأ، فنفي بعضهم وجوده أصلاً، وأن قصته تمثل كذبة تاريخية^(٣).

وادعى بعضهم أن عبد الله بن سبأ هو عمار بن ياسر^(٤)، ويستدل جماعة من الشيعة لتقوية هذه المقولة برواية يذكرونها عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾ [سورة الحجرات: ١٧] وأنه نزل في عثكن بن معاوية يوم الخندق، وزعموا أنه مرَّ بعمار يحفر الخندق وقد ارتفع الغبار من الحفر فوضع عثكن كفه على أنفه ومرَّ فقال عمار: «لا يستوي من يتني المساجدا ★ يظل فيها راکعاً وساجداً ومن يمر بالغبار حايذا ★ يعرض عنه جاحداً معانداً»

فالتفت إليه عثكن فقال: يا ابن السوداء إياي تعني؟ ثم أتى النبي ﷺ فقال له: لم تدخل معك لسب أعراضنا، فقال له الرسول ﷺ: قد أقلتك إسلامك، فاذهب، فأنزل الله عز وجل: ﴿يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾^(٥).

(١) انظر الشهرستاني: المصدر السابق ١/١٧٤، و«مباحث في علم الكلام» ص ٥١.

(٢) انظر «مجموع الفتاوى» ٤/٥١٨.

(٣) انظر مرتضى العسكري: (عبد الله بن سبأ) ص ٦-٢٥ / القاهرة/ ط ٢/ ١٣٨١ هـ، حيث خصص الجزء المذكور من كتابه بمقال عاطفي حاول فيه نفي وجود عبد الله بن سبأ.

(٤) انظر علي الوردي: ((وعاظ السلاطين)) ص ٢٧٤-٢٧٨ / بغداد/ ١٩٥٤ م، وقلده الشيعي مصطفى كامل الشبي في «الصلة بين التطوف والتشييع» ص ٤٠-٤٣ / القاهرة/ دار المعارف/ ط ٢/ ١٩٦٩ م، وذنب

المستشرقين في المشرق الإسلامي أعني: د. طه حسين في «الفتنة الكبرى» ٢/ ٩٩.

(٥) تفسير علي بن إبراهيم القمي ص ٦٤٢ طبعه حجرية

وإذا أمعنا النظر في هذا النص الشيعي تبين لنا أنه موضوع، وأن القصد من وضعه أن يكون عمار بن ياسر هو المسمى عبد الله بن سبأ، ومن ثم تأكيد كون عمار عليه السلام هو الرائد الأول لمذهب الشيعة بأصوله المعروفة، وهذا مالا سبيل إليه حتى وإن فرضنا أن بعضهم كان يطلق على عمار هذا اللقب باعتبار أن أمه كانت سوداء،

فقد وصفه يوسف بن عمر عامل هشام بن عبد الملك على الكوفة بالزنجي^(١)، والذي يُفقد هذا النص قيمته العلمية أمور: ١- أن مجرد تسمية عمار بابن السوداء لا يلزم منه أن يكون هو عبد الله بن سبأ؛ فإن هذا الأخير شخصية حقيقية عرفها التاريخ، وعرف لها قدرته على بث الشرور، وعلى التأثير في ضعفاء النفوس، فقد اعترف به سعد ابن عبد الله القمي ت ٣٠١هـ واعتبره أول من قال بفرضية الإمامة لعلي ورجعته، وأظهر الطعن على الخلفاء الثلاثة^(٢)، وكذلك الحسن بن موسى النوبختي الشيعي ت ٣١٠هـ^(٣).

٢- لم أجد من ذكر أن قصة عثكن هي سبب نزول الآية غير القمي، فقد روى الإمام الطبري في سبب نزولها بأسانيد كثيرة أن الأعراب من بني أسد امتنوا على رسول الله عليه السلام فقالوا: آمنا من غير قتال، ولم نقاتلك كما قاتلك غيرنا، فأنزل الله فيهم هذه الآيات^(٤).

٣- الذي يظهر عند تأمل البيتين المذكورين أنهما قِيلا في مناسبة بناء مسجد ما، وليس في حفر الخندق، وهذه الحقيقة الملحوظة تضيي على القصة بكاملها ظلالاً من الشك والريب لا دافع لها.

(١) انظر المقرئ: ((النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم)) ص ٤٣ / القاهرة/ ١٩٣٧م

(٢) انظر ((المقالات والفرق)) ص ٢٠-٢١

(٣) النوبختي: ((فرق الشيعة)) ص ١٩-٢٠ / استنبول / مطبعة الدولة / ١٩٣١م / ت: ريتز

(٤) انظر ((تفسير الطبري)) ٩٢/٢٦

٤- أني - بعد البحث الشاق - لم أجد في الصحابة من اسمه عثكن بن معاوية، فكان دليلاً آخر على أن القصة مختلفة من قبل رجل قليل الخبرة في معرفة الرجال. وعلى كل بعد أن بدأت أفكار ابن سبأ تنتشر في الكوفة ومصر إثر مقتل عثمان حاربها علي بن أبي طالب بكل قوة، إلا أن الأحداث التي توالى بعد ذلك هيأ جواً مناسباً لظهور هذه العقائد، كمعركة صفين، وحادثة التحكيم التي أعقبتها، ومقتل علي، والحسين، «كل هذه الأحداث هيأت جواً صالحاً لدخول الفكر الوافد من نافذة التشيع لعلي وآل بيته^(١)» ولم يكن استعمال كلمة «الشيعية» في هذا الوقت يعني غير الأصحاب والأنصار، ولم تكن تحمل وراءها شيئاً من العقائد الشيعية المعروفة اليوم، ولهذا لم يكن إطلاقها خاصاً بأتباع علي أو أتباع معاوية رضي الله عنهما، ويؤيده ما جاء في صحيفة التحكيم من هذا الإطلاق، فقد جاء فيها: «وأن علياً وشيعته رضوا بعباد الله بن قيس، ورضي معاوية وشيعته بعمر بن العاص^(٢)» وجاء فيها أيضاً: «وإن توفي أحد الحكمين فإن أمير شيعته يختار مكانه^(٣)»

وبعد مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما بدأ التجمع الفعلي لمن يدعون إلى التشيع للأخذ بثأره، وبدأوا في التحرك لوضع قواعد وأصول التشيع، ومحاولة الاستدلال عليها، يقول المسعودي^(٤): «وفي سنة خمس وستين تحركت الشيعة في الكوفة^(٥)» وبعد هذا التاريخ أخذت كلمة الشيعة مكانها بين الفرق، وكانت تطلق في البداية على كل من

(١) د. ناصر القفاري: «مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة» ١/١٤١/الرياض/دار طيبة/ط٤/١٤١٦هـ

(٢) الدينوري: «الأخبار الطوال» ص ١٩٤-١٩٥/القاهرة/١٩٦٠م/ ت: عيد النعم النمر

(٣) «تاريخ الطبري» ١٠٣/٣

(٤) علي بن الحسين المسعودي، إخباري كثير المصنفات، وكتبه طائفة بأنه كان شيعياً معتزلياً، ت ٤٣٦هـ ومن

مصنفاته: «مروج الذهب» انظر «لسان الميزان» ٢٢٤-٢٢٥

(٥) «مروج الذهب» ١٠٠/٣/ مطبعة السعادة/ط٤/١٣٨٤هـ

يقول بتفضيل علي على عثمان رضي الله عنهما، ثم صارت تطلق على عشرات من الفرق التي تنسب إلى تلك الأفكار التي اخترعها وروج لها ابن سبيل.

ومن تلك الفرق فرقة الرافضة وسميت بالرافضة إما لرفضها إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما^(١)، وإما لأنهم رفضوا زيد بن علي بن الحسين ت ١٢٢هـ لما خرج على هشام بن عبد الملك، فقبه جماعة من الشيعة، وطلبوا منه أن يتبرأ من أبي بكر وعمر، فأبى ذلك زيد وذكرهما بخير فتركوه، وانفضوا عنه في أحوج ما يكون إلى من يؤازره، فقال لهم زيد: رفضتموني؟ قالوا: نعم، فبقي عليهم هذا الاسم^(٢).

أما الرافضة أنفسهم فقد حاول أحد متأخريهم تطييب خواطر الأتباع بتحسين هذا الاسم، فراح يعقد في كتابه باباً عنوانه: ((باب فضل الرافضة ومدح التسمية بها^(٣))) ثم روى بأسانيد مبتورة عن أبي جعفر أربعة أحاديث في مدح التسمية بالرافضة. هذا: ولهم أسماء أخرى كثيرة كالإمامية، والاثني عشرية، وغيرهما.

(١) انظر ((مقالات الإسلاميين)) ص ١٦

(٢) انظر الرازي: ((اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)) ص ٧٧، و((الفرقان بين الحق والباطل)) ضمن المجموع

٣٥/١٣ - ٣٦، و((منهاج السنة النبوية)) ١/ ٣٤-٣٥

(٣) المجلسي: ((بحار الأنوار)) ٩٧-٩٦/٦٨ طهران/دار الكتب الإسلامية/١٣٨٧هـ

المبحث الثاني

بعد الرفض عن السنة:

ربما كان هذا العنوان غريباً بعض الشيء لدى البعض؛ لأن الرفض ليسوا من أهل السنة، فيكون بعدهم عن السنة أمراً بدهياً، ولكن إذا عرف السبب بطل العجب، فالمقصود من وراء هذا المبحث أمران:

الأول: بيان أن الخارج عن السنة - فرداً كان أم طائفة - ضال مضل وإن ادعى الانتصار للإسلام. **الثاني:** تنبيه طائفة من الناس تحسب أن الخلاف بين أهل السنة والرفض خلاف فرعي يسير وأن من الممكن العمل على التقريب بينهما، وطائفة من الشباب المتحمس ظنت أن بالإمكان إعطاء الرفض المعاصرين قدراً من الولاء نظراً لبعض مواقفهم السياسية والاجتماعية التي توحى بالانتصار لقضايا الإسلام والمسلمين، وهي في الحقيقة شبهة انتطلت على كثير من شباب الإسلام، وإن كانت تلك المواقف لاتدل إلا على الخنكة والدهاء، والخبرة بطرق الخدع بالمخالف، والدعاية للمذهب.

ومن هنا أحسستنا بحاجة ماسة إلى معرفة حقيقة هؤلاء، ومعرفة البون الشاسع بينهم وبين أهل السنة، وحتى تتضح لنا هذه الصورة -صورة بعدهم عن سنة النبي ﷺ- وهدية- نذكر جملة من الأصول التي أجمع عليها أهل السنة، ولايسع المسلم أن يخالفها عالماً مختاراً، ثم ننظر في موقف الرفض من هذه الأصول، وذلك على وجه الإيجاز:

الأصل الأول: أجمع أهل السنة على أن الدين الإسلامي كامل، والرسول ﷺ بلغه كله إلى الناس، ولم يُسرّ لأحد من أمر الشريعة بشيء، ومن أدلتهم الكثيرة قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [سورة المائدة: ٣] وقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [سورة النحل: ٤٤] وعن أبي جحيفة رضي الله عنه قال: «قلت لعلي: هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟ [وفي رواية: مما ليس عند الناس] فقال: والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما عندنا إلا ما في القرآن

إلا فهماً يُعطى رجل في كتاب الله، وما في هذه الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة؟ قال:
العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر^(١)»

موقف الرافضة من هذا الأصل: من ضروريات مذهب الشيعة الاعتقاد بأن
الرسول ﷺ بلغ جزء من الشريعة الإسلامية، وترك جزء مهماً أو كل بيانه إلى الإمام علي
عليه السلام فأظهر علي من ذلك جزء، وأودع الباقي إلى الإمام من بعده، وهكذا كل إمام يظهر
منه جزء حسب الحاجة، ثم يترك الباقي لمن يليه، إلى أن صار عند إمامهم المنتظر، وعن
هذه المسألة تحدث أحدهم فقال: «إن حكمة التدريج اقتضت بيان جملة من الأحكام،
وكتمان جملة، ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه، كل وصي يعهد بها إلى الآخر
لينشرها في الوقت المناسب لها حسب الحكمة، من عام مخصص، أو مطلق مقيد، أو يحمل
مبين، إلى أمثال ذلك، فقد يذكر النبي عاماً ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته، وقد
لا يذكره أصلاً بل يودعه عند وصيه إلى وقته^(٢)» وعامة مصنفي الشيعة ذكروا هذا الأصل
المخالف لما هو معلوم من الدين بالضرورة^(٣)، حتى الخميني قائد ثورتهم يعترف بهذا المبدأ
فيقول: «وواضح بأن النبي لو كان قد بلغ بأمر الإمامة طبقاً لما أمر الله به، وبذل المساعي
في هذا المجال، لما نشبت في البلدان الإسلامية كل هذه الاختلافات والمشاحنات،
والمعارك، ولما ظهرت ثمث خلافات في أصول الدين، وفروعه^(٤)»

الأصل الثاني: أجمع أهل السنة والجماعة على أن كتاب الله تعالى محفوظ بحفظ
الله تعالى من النقص والزيادة والتحريف، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿إنا نحن
نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [سورة الحجر: ٩] وهذا الأمر-عند أهل السنة- يُعدُّ معلوماً

(١) رواه البخاري- في الدييات: ٢٧٧/٤ ح ٦٩١٥، والعقل: الدية.

(٢) آل كاشف الغطاء: (أصل الشيعة وأصولها) ص ٧٧/بيروت/مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .

(٣) انظر- مثلاً- الكليني: (الأصول من الكافي)- كتاب الحجة- باب فيه ذكر الصحيفة، والجفر والجامعة،

ومصحف فاطمة ٢٣٨/١- ٢٤٠/طهران/دار الكتب الإسلامية/١٣٨٨هـ

(٤) «كشف الأسرار» ص ١٥٥

من الدين بالضرورة، وقد نص عليه العلماء ويُنوّه في مصنفاتهم^(١)، قال الألوسي: «وإننا له لحافظون» أي: من كل ما يقدح فيه كالتحريف، والزيادة، والنقصان، وغير ذلك، حتى إن الشيخ المهيب لو غيّر نقطة يرد عليه الصبيان^(٢)»

موقف الرافضة من هذا الأصل: إن من عقائد الرافضة التي يعتقدونها سرّاً ويعلمونها أحياناً اعتقادهم بأن القرآن الكريم الذي يتداوله الناس اليوم ناقص، ولم يقف الأمر عندهم على تداول هذه العقيدة الشيعة بالمشافهة، بل صنفوا في إقرارها كتباً يتداولونها، وأشهر هذه الكتب كتاب صنفه حسين النوري الطبرسي ت ١٣٢٠ هـ أحد علمائهم البارزين في العصور المتأخرة، وقد أبان المؤلف عن اسم كتابه، والغرض من تأليفه، فقال في مقدمته: «... فيقول العبد المذنب المسيئ حسين بن محمد تقي الدين الطبرسي...: هذا كتاب لطيف، وسفر شريف، عملته في إثبات تحريف القرآن، وفضائح أهل الجور والعدوان، وسميته: فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب»^(٣)

ولا يقال إن النوري شاذ في هذا القول، وأن عامة الرافضة لا يعتقدون هذا كما حاول بعض الرافضة أن يقول^(٤)، وذلك لما يأتي:

١- لأن النوري نفسه لم يتكرر هذا القول بل نقله عن غير واحد من الرافضة بواسطة مصادر وصفت عند الشيعة بأنها معتبرة، اسمع إليه يقول-عن أخبار التحريف:-

(١) انظر مثلاً- القاضي عياض: ((الشفاء)) ٢/٣٠٤-٣٠٥/بيروت/دار الفكر، و((تفسير ابن كثير)) ٢/٨٤٨، و((أضواء البيان)) ٣/١٢٠ وغيرها.

(٢) «روح معاني» ١٤/١٦

(٣) «فصل الخطاب» ق ١ مخطوط مصور عن المجمع العلمي العراقي

(٤) انظر محسن الأمين «الشيعة بين الحقائق والأوهام» ص ١٦١، ونقل هذا الإنكار عن الصدوق ت ٣٨١ هـ في كتاب الاعتقادات له.

«واعلم أن تلك الأخبار منقولة عن الكتب المعنوية التي عليها معول أصحابنا في إثبات الأحكام الشرعية، والآثار النبوية»^(١)

٢- أن أخبار التحريف في كتب الرافضة من الكثرة بحيث لا يمكن وصفها بالشذوذ، وأكبر شاهد على ذلك واقع كتبهم، وموقفهم من هذه الأخبار، يقول أحد كبار مصنفيهم: «وعندي أن الأخبار في هذا الباب متواترة معنى، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأساً، بل ظني أن الأخبار في هذا الباب لا تقصر عن أخبار الإمامة»^(٢) وهذا يؤكد لك أهمية هذه الأخبار عندهم فإن الإمامة لب التشيع والرفض، ويقول مرجعهم الأعلى السابق: «إن كثرة الروايات -على وقوع التحريف في القرآن- تورث القطع بصدور بعضها عن المعصومين، ولأقل من الاطمئنان بذلك، وفيها ما روي بطريق معتبر»^(٣) ومما يدل على أن المسألة قديمة عندهم أن الإمام ابن حزم الأندلسي ناقشهم في قضية التحريف فكان مما قال: «ومما يبين كذب الروافض في ذلك أن علي بن أبي طالب عليه السلام الذي هو عند أكثرهم إله خالق، وعند بعضهم نبي ناطق، وعند سائرهم إمام معصوم مفترضة طاعته، ولي الأمر، وملك، فبقي خمسة أعوام وتسعة أشهر خليفة مطاعاً ظاهر الأمر، ساكناً بالكوفة، مالكاً للدين، حاشا للشام، ومصر والفرات، والقرآن يقرأ في المساجد وفي كل مكان، وهو يؤم الناس به، والمصاحف معه وبين يديه، فلو رأى فيه تبديلاً كما تقول الرافضة أكان يقرهم على ذلك؟»^(٤)

ولاريب أن هذه المناقشة العلمية ضيّقت الخناق على الرافضة واضطرتهم إما إلى الاعتراف بسلامة القرآن من التحريف، وإما إلى القدح في إمام يعتقدون أنه معصوم،

(١) التوري: نفس المصدر/ ١٢٦ ق

(٢) المجلسي: «مرآة العقول» ٥٣٦/٢/ طهران/ ١٣٢٥ هـ

(٣) أبو القاسم الخوئي ت ١٤١٤ هـ: «البيان» ص ٢٢٦/ بيروت/ مؤسسة الأعلمي/ ط ١٣٩٤ هـ

(٤) «الفصل» ٢١٦/٢ - ٢١٧

وهذا الثاني هو الذي يتبناه بعضهم، فيقول أحد كتابهم المتأخرين: «ولما جلس أمير المؤمنين عليه السلام لم يتمكن من إظهار ذلك القرآن، وإخفاء هذا لما فيه من إظهار الشنعة على من سبقه»^(١) وهذه حجة داحضة كان السكوت والتولي أولى بهذا الكاتب من ذكرها؛ لأن فيها قدحاً في أمانة أمير المؤمنين، وحاشا علينا أن يجامل أحداً على حساب بيان الحق والهدى، ثم يقال لهم: إذا كان أمير المؤمنين قد راعى حق من سبقه - وهما الشيخان وعثمان رضي الله عنهم - إلى حد إخفاء الحق لأجل مجاملتهم، فلماذا نجد الرافضة يقدحون فيهم أقبح القدح، أفلا يسعهم ما وسع الإمام علياً الذي ينتسبون إليه، ويعتقدون عصمته من الخطأ؟

الأصل الثالث: مصادر التلقي عند أهل السنة والجماعة هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ولم يقع النزاع بينهم في حجية هذه المصادر، وإن وقع في إمكان وقوع الإجماع أما موقف الرافضة من هذه المصادر فقد علمت موقفهم من الكتاب العزيز واعتقادهم أنه محرف، أما السنة فلها معنى آخر عندهم، فبينما يعرف أهل السنة السنة بأنها «ما ثبت عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقي أو خلقي»^(٢) نجد الشيعة يعرفونها بأنها: «كل ما صدر عن المعصوم من قول أو فعل، أو تقرير»^(٣) ونصوا في دستورهم على أن «السنة هي سنة المعصومين سلام الله عليهم»^(٤)

(١) نعمة الله الجزائري: «الأنوار النعمانية» ٣٦٢/٢ بيروت ط ٤/١٤٠٤ هـ

(٢) انظر - مثلاً - السباعي: «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص ٤٧ دمشق/المكتب الإسلامي/١٤٠٢ هـ

(٣) محمد تقي الحكيم: «الأصول العامة للفقهاء المقارن» ص ١٢٢/بيروت/دار الأندلس/١٩٧٩ م

(٤) الدستور الإسلامي لجمهورية إيران ص ٢٠/بواسطة «التقريب» للدكتور القفاري ٢٥٥/١

وغني عن البيان كون الأئمة الاثني عشر عند الرافضة معصومين، وأقوالهم كأقوال الله ورسوله في الاستدلال، يقول أحدهم: «إن حديث كل واحد من الأئمة الطاهرين قول الله عز وجل، ولا اختلاف في أقوالهم كما لا اختلاف في قوله تعالى»^(١) ويقول آخر: «إن الاعتقاد بعصمة الأئمة جعل الأحاديث التي تصدر عنهم صحيحة دون أن يشترطوا إيصال سندها إلى النبي ﷺ كما هو الحال عند أهل السنة»^(٢)

وهذا التوجه -لاريب- فتح الباب على مصراعيه أمام الشيعة ليحتجوا بكلمة يردهم عن أي واحد من الأئمة باعتباره نصاً شرعياً، ومن هنا تعددت مصادر التلقي عندهم حتى احتجوا بما عرف بـ«الرقاع» و«التوقيعات» وملخص حكاية الرقاع: أن الحسن العسكري ت ٢٦٠هـ -إمامهم الحادي عشر- توفي ولم يعقب كما يشهد بذلك العديد من المصادر الشيعية،^(٣) وغيرها، فتحيّرت الشيعة وافترقوا، فمن قائل: إن الإمامة انقطعت، ومن قائل: إن الإمام بعد الحسن هو جعفر أخوه، وهكذا، وفي وسط هذا الاختلاف العريض، وخضم هذا الاضطراب الشديد ظهر شخص يدعى عثمان بن سعيد العمري ت ٢٨٠هـ وادّعى أن للحسن العسكري ولداً في الخامسة من عمره مختفياً عن الناس، ولا يظهر لأحد سواه خوفاً من الأعداء، وهو الإمام بعد أبيه، وزعم أن هذا الإمام المختفي اتخذه وكيلاً، وواسطة بينه وبين الناس في أخذ الهدايا، وإيصال المسائل الدينية الواردة من الناس إلى الإمام، وتلقي الإجابات عنه إلى المستفتين، وهذه الأجوبة التي زعموا أنها وردت من الإمام الثاني عشر المختفي هي «الرقاع» أو «التوقيعات»، وبعد موت العمري ادّعى ابنه محمد بن عثمان ت ٣٠٥هـ نفس دعوى أبيه،

(١) المازندراني: «شرح جامع على الكافي الأصول» ٢/٢٧١-٢٧٢/طهران/المكتبة الإسلامية

(٢) فياض: «تاريخ الإمامية» ص ١٤٠/بيروت/ مؤسسة الأعلمي/ط ١٣٩٥هـ

(٣) انظر -مثلاً- سعد القمي: «المقالات والفرق» ص ١٠٢، وابن بابويه القمي: «كمال الدين» ص ٤٢

/النحف ١٣٨٩هـ

ثم خلفه الحسين بن روح النوبختي ت ٣٢٦هـ وبعده أبو الحسن علي بن محمد السمري ت ٣٢٩هـ ، وهو آخر النواب أو الأبواب عند الشيعة، وبعده وقعت الغيبة الكبرى^(١).

والثبير في الأمر أن هذه التوقيعات تحتل أرفع درجات الاحتجاج عند الشيعة حتى إنهم يرجحونها إذا وقع التعارض بينها وبين ما روي عن "معصوم" آخر بالإسناد، فيقول أحدهم معللاً: «فإن خط المعصوم أقوى من النقل بوسائط»^(٢).

الأصل الرابع: أجمع أهل السنة والجماعة على محبة أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أجمعين، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من أصول أهل السنة والجماعة سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله ﷺ كما وصفهم الله به في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الحشر: ١٠] وطاعة النبي ﷺ في قوله: ﴿لَا تَسْبُوا أَصْحَابِي فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مَدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ»^(٣)» ويقبلون ما جاء به الكتاب والسنة والإجماع من فضائلهم ومراتبهم... ويشهدون بالجنة لمن شهد له رسول الله ﷺ بالجنة كالعشرة، وكتاب بن قيس بن شماس وغيرهم من الصحابة... ويؤمنون بأن الخليفة بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ومن طعن في خلافة أحد من هؤلاء الأئمة، فهو أضل من حمار أهله^(٤)».

(١) انظر الطوسي: «الغيبة» ص ٢١٤-٢٢٠/ النصف/ ١٣٨٥هـ، والطبرسي: «الاحتجاج» ٢/ ٢٩٦/ النصف

١٣٨٦هـ

(٢) الحر العاملي: «وسائل الشيعة» ٢٠/ ١٠٨/ القاهرة/ دار التقريب بين المذاهب/ ١٩٥٧م

(٣) متفق عليه/ خ: ١٢/ ٣ ح ٣٦٧٣ م، ٤/ ١٩٦٧ ح ٢٥٤٠

(٤) «العقيدة الواسطية» ضمن المجموع ٣/ ١٥٢-١٥٣

«ويحبون أهل بيت رسول الله ﷺ ويتولونهم، ويحفظون فيههم وصية رسول الله ﷺ حيث قال يوم غدیر خم: «أذكرکم الله في أهل بيتي، أذكرکم الله في أهل بيتي»^(١)»^(٢)

أما الرافضة فيطعنون في الصحابة طعناً شديداً إلى حد التكفير ما عدا نفرأ قليلاً منهم، والقضية الهامة التي تستدعي التأمل عند الحديث عن موقف الرافضة من الصحابة هي ما يهدفون إليه من وراء هذا الجرح، ذلك لأن جرح هؤلاء الأخيار لا يقدح فيهم على وجه الحقيقة، ولا يحط من قدرهم عند الله، ولكن هؤلاء يهدفون إلى تعطيل السنة كما حاولوا من قبل التوهين من أمر القرآن؛ لأن السنة إنما نقلت بواسطة الصحابة.

وهذا الأمر قد تنبه له السلف الصالح من أهل السنة منذ وقت مبكر، فيقول أبو زرعة الرازي ت ٢٦٤ هـ: «إذا رأيت الرجل ينقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول ﷺ حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن، والسنن أصحاب رسول الله ﷺ وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليطلبوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى وهم زنادقة»^(٣) وهذا قد وجد تطبيقه عندهم يقول أحد منظريهم: «إن الشيعة لا يعتبرون من السنة - أعني الأحاديث النبوية - إلا ما صح لهم من طرق أهل البيت، أما ما يرويه مثل أبي هريرة، وسمرة بن جندب.. وعمر بن العاص، ونظرائهم فليس له عند الإمامية مقدار بعوضة»^(٤)

رحم الله أبا زرعة الرازي فإنه كان خبيراً بهؤلاء، ومراميتهم، ولا شك أن الأحاديث التي تروى عن أبي هريرة وأمثاله إذا سقط الاعتداد بها انهار شطر كبير من علوم الشريعة،

(١) رواه مسلم: ١٨٧٣/٤ ح ٢٤٠٨، وفيه تكرار اللفظ ثلاث مرات .

(٢) «الواسطية» ضمن المجموع ١٥٤/٣

(٣) أسنده الخطيب في «الكفاية» ص ٤٩ / المدينة النبوية/المكتبة العلمية .

(٤) آل كشف الغطاء: (أصل الشيعة وأصولها) ص ٧٩

ولكن- والله الحمد- كان جرحهم لهؤلاء الصحابة الأجلاء من أنفع الوسائل التي كشفت طويتهم لأهل السنة الحقيقيين.

والحقيقة التي لاتقبل الجدل أن شقة الخلاف بين أهل السنة وبين الرافضة أوسع مما ذكرنا هنا، ولكن فيما ذكرنا ما يوضح لكل متردد متذبذب أن لاتلاقي بين الطائفتين في أهم مسائل الدين، وردنا على كل رافضي يدعو إلى التقارب والتعاون والوحدة أن نقول له ولكل مقلد له: أعلنوا عدولكم عن اعتقاد ما دوّنتموه في كتبكم من القول بوجود جزء مكتوم من هذا الدين، والقول بتحريف القرآن، والنيل من أصحاب رسول الله ﷺ واعتبروا القرآن والسنة الصحيحة، وما أجمع عليه السلف هي المصادر لتلقي الدين، واضربوا صفحاً عن الروايات المبتورة، والرقاع، والتوقعات، وبذلك يحصل التلاقي في أكثر الأصول أهمية، ويمكن الحوار حول ما تبقى من نقاط الخلاف، وإن أبوا إلا التمسك بهذه المبادئ المناقضة لعقيدتنا عرفنا أن مقصودهم من الدعوة إلى التعاون إنما هو دعاية لاستحراء الأعمار، والجهلة من المنتسبين إلى السنة ليتنازلوا عن السنة إلى الرفض.

الفصل الثاني

في الأصول التي بنى عليها الرافضة تأويلاتهم

وفيه توطئة وأربعة مباحث:

المبحث الأول: القول بوجوب الإمام المعصوم.

المبحث الثاني: دعوى تلقي التأويل عن الأئمة.

المبحث الثالث: اعتبار النيل من الصحابة ديناً.

المبحث الرابع: اعتبار التقية ديناً متعبداً به.

=====

توطئة: إن القاسم المشترك بين جميع الطوائف البدعية التي اتخذت من التأويل الفاسد معتمداً، ومن تحريف الكلم عن مواضعه منطلقاً هو: أنهم يضعون أصولاً وقواعد لمذاهبهم الباطلة التي ليس عليها برهان من كتاب الله أو من سنة رسوله ﷺ ومن ثم يركبون الصعب والذلول في سبيل البحث عن مستندات تدعم مقرراتهم السابقة، فإن لم يجدوا-ولن يجدوا- شرعوا في ليّ أعناق النصوص حتى تتفق مع ما اعتقدوا-وما هي متفقة- وإن صادفوا ما يصادم تلك الأصول من نصوص الشريعة اشتغلوا بتأويلها إلى معان أخرى لاتصادم أصولهم، قال ابن تيمية-بعد كلام طويل عن طوائف المبتدعة-: «والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا من أئمة المسلمين، لافي رأيهم ولا في تفسيرهم»^(١)

أما الرافضة فلهم أصول كثيرة جداً قرروها من عند أنفسهم على غرار ما سبق آنفاً، واستخدموا التأويل الفاسد-كغيرهم من فرق الضلال- لإضفاء الشرعية على أصولهم، يقول محمد حسين الذهبي-عند ذكره لعقائد الشيعة ومنهجهم-: «وهذه كلها عقائد رسخت في أذهانهم وتمكنت من عقولهم، فأخذوا بعد هذا ينظرون إلى القرآن

(١) «مقدمة التفسير» ضمن المجموع ٣٥٨/١٣

الكريم من هذه العقائد، ففسروا القرآن وفقاً لهواهم، وفهموا نصوصه وتأولوه حسبما
تليه عليهم العقيدة، ويزينه لهم الهوى، وهذا تفسير بالرأي المذموم، تفسير من اعتقد أولاً
ثم استدل ثانياً بعد أن اعتقد^(١)»

غير أن أصول الرافضة هذه -على كثرتها- تكاد تركز على أصل الإمامة، فهي
محورها وقطب رحاها، وإليها مرجعها ومنتهاها، ولذلك اكتفينا هنا بذكر أربعة أصول
لهم على أن تكون الإمامة إحداها.

وأمر آخر قادني إلى الاكتفاء بهذه الأصول الأربعة، وهو أنه بالنظر إلى استخدامات
الرافضة للتأويل نجد أن أكثر تأويلاتهم -إن لم تكن كلها- منصبة على هذه الأصول، إما
من خلال الاستدلال بها على مشروعية التأويل، وإما من خلال تأويل نصوص تعارضها
لتنفق معها.

(١) «التفسير والمفسرون» ٢٣/٢

المبحث الأول

القول بوجوب الإمام المعصوم :

أمّ القوم، وأمّ بهم إمامة: تقدمهم، والإمام: كل من ائتم به من رئيس وغيره، والجمع أئمة، وفي التنزيل: ﴿فَقَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ [سورة التوبة: ١٢] أي: اقتلوا رؤساءهم وقادتهم الذين ضعفواؤهم تبع لهم^(١).

وفي اصطلاح الشرع: «هي: في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»^(٢) هذا تعريف أهل السنة للإمامة، أما الرافضة فعرفوها بأنها: «منصب في حراسة الدين وسياسة الدنيا بحق الأصالة»^(٣) وقالوا أيضاً: «إن الإمامة منصب إلهي كالنبوة فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة، ويؤيده بالمعجزة التي هي كنص من الله عليها... فكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه، وأن ينصبه إماماً للناس من بعده»^(٤) بالنظر في تعريف الشيعة للإمامة يتبين لنا العديد من معتقداتهم في الأئمة، فقولهم: «(بحق الأصالة) مبني على أصلهم في كون الإمامة محصورة في أشخاص معدودين لا تخرج عنهم، ومثله قولهم: «(يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه) وأما قولهم: «(منصب إلهي كالنبوة)» فيدل على أصلهم في مكانة الإمامة عندهم، و أنها تماثل مكانة النبوة، وهذا فصلوه في مناسبات عدة، روى صاحب «الكافي» أنه سئل إمامهم الرضا: «ما الفرق بين الرسول والنبي والإمام؟ فأجاب: الفرق بين الرسول والنبي والإمام: أن الرسول الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه، وينزل

(١) انظر «لسان العرب» مادة [أم م]

(٢) ابن خلدون: «المقدمة» ص ١٩١، وانظر الماوردي: «الأحكام السلطانية» ص ٥

(٣) علي البحراني: «منار الهدى» ص ٦/ مج ١/ ١٣٢٠ هـ

(٤) آل كاشف الغطاء: «أصل الشيعة وأصولها» ص ٥٨

عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام، والنبي: ربما سمع الكلام، وربما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام: هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص^(١)»

ومفاد هذا النص أن الوحي الإلهي حاصل للثلاثة على اختلاف في الطريقة، غير أن علامتهم المجلسي قد نقض بروايات أخرى ما أبرمه الكليني، حيث روى عن الصادق أنه قال: «إن الملائكة لتنزل علينا في رحالنا وتقلب على فرشنا، وتحضر موائدنا وتأتينا في وقت كل صلاة لتصلبها معنا، وما من يوم يأتي... إلا وأخبار أهل الأرض عندنا وما يحدث فيها^(٢)» وهذا تصريح باستمرارية الوحي والنبوة لاختفاء فيه، وليس هذا بغريب في حق أساطين الرضا الذين أفصحوا عن عقيدتهم في تفضيل الأئمة على الأنبياء، فنجد المجلسي يعقد في بحاره أبواباً كثيرة على غرار هذه العناوين: (باب أنهم أعلم من الأنبياء عليهم السلام^(٣)) (باب تفضيلهم "ع" على الأنبياء وعلى جميع الخلق، وأخذ ميثاقهم عنهم وعن الملائكة وعن سائر الخلق، وأن أولي العزم إنما صاروا أولي العزم بحبهم صلوات الله عليهم^(٤)) و(باب أنهم يقدرزون على إحياء الموتى وإبراء الأكهم والأبرص وجميع معجزات الأنبياء^(٥)) وفي «الكافي» (باب أن الأئمة يعلمون علم ماكان وما يكون، وأنه لا يخفى عليهم شيء صلوات الله عليهم^(٦)) وفي هذا الصدد يقول الخميني: «من يعرف شيئاً عن بدايات ظهور الإسلام، وأول أيام الدعوة النبوية يوقن بأن الإمامة كانت منذ اليوم الأول وحتى آخر أنفاس رسول الإسلام صنواً للنبوة^(٧)»

(١) الكليني: (أصول الكافي) - كتاب الحجة - باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدث ١٧٦/١

(٢) «بحار الأنوار» - باب أن الملائكة تأتيهم وتطأ فرشهم وأنهم يرونهم ٣٥٦/٦

(٣) نفس المصدر ٢٦/١٩٤-٢٠٠ وأورد فيه ثلاث عشرة رواية مزعومة عن الأئمة.

(٤) نفس المصدر ٢٦/٢٦٧-٣١٨ وفيه ٨٧ رواية مزعومة.

(٥) نفسه ٢٧/٢٩-٣١ وفيه أربع روايات.

(٦) «أصول الكافي» ١/٢٦٠-٢٦٣ وفيه ست روايات.

(٧) «كشف الأسرار» ص ١٧٣

وجملة القول: أن الرافضة يعتقدون في أئمتهم مقامات لا تقل عن مقامات الأنبياء، بل تفوقها غالباً كما رأيت من بعض تصريحاتهم، ومن الأمور الطبيعية - وهم يعتقدون أن للأئمة مقامات فوق مقامات الأنبياء - أن يعتقدوا أن الإمام معصوم، فذكر عالمهم المجلسي أن الشيعة «اتفقوا على عصمة الأئمة عليهم السلام من الذنوب صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلاً، لا عمداً، ولا نسياناً، ولا لخطأ في التأويل، ولا للإسهاء من الله سبحانه»^(١) روى الصدوق عن حسين الأشقر قال: «قلت لهشام بن الحكم: ما معنى قولكم: إن الإمام لا يكون إلا معصوماً؟ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: المعصوم: هو الممتنع بالله من جميع محارم الله»^(٢) وقالوا: «ونعتقد أن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن من سنن الطغولة إلى الموت عمداً أو سهواً، كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ، والنسيان؛ لأن الذي اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه تقتضي أن نعتقد بعصمة الأئمة بلا فرق»^(٣) فقولهم بعصمة الأئمة مرتبط من هذه الناحية بما يتصورونه من مقامات الأئمة، وله ارتباط بعقيدتهم في وجوب الإمام، وذلك أنهم يرون أن الإمامة ركن من أركان الدين، لا يجوز ولا يمكن أن يخلو الزمان من إمام، روى الكليني عن أبي جعفر قال: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والولاية، ولم ينادَ بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه، يعني الولاية - وفي رواية أخرى سأله زارة -: وأي شيء من ذلك أفضل؟ قال: الولاية أفضل»^(٤) وعندهم لا إيمان لمن لم يؤمن بإمامة الأئمة الاثني عشر، فقد روى المجلسي عن أحد «المعصومين» قال:

(١) «بحار الأنوار» ٢٥/٢١١

(٢) الصدوق: (معاني الأخبار) ص ١٣٢ / قم / ١٣٦١ هـ

(٣) محمد رضا المظفر: (عقائد الإمامية) ص ٥١ / النجف / ١٣٨١ هـ

(٤) «الكافي» كتاب الإيمان والكفر - باب دعائم الإسلام ٢/١٨

«لو أن عبداً عبد الله ألف سنة وجاء بعمل اثنين وسبعين نبياً ما تقبل الله منه حتى يعرف ولا يتنا أهل البيت، وإلا أكبه الله على منخره في نار جهنم»^(١) وفيه: «الجاحد لولاية علي كعابد الوثن»^(٢) وقالوا: «دفع الإمامة كفر كما أن دفع النبوة كفر؛ لأن الجهل بهما على حد واحد»^(٣) وروى الكليني بسنده عن أبي أذينة قال: «حدثنا غير واحد»^(٤) عن أحدهما عليه السلام أنه قال: لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله والأئمة كلهم، وإمام زمانه ويرد إليه»^(٥) وبحكم الربط بين وجوب نصب الإمام وبين عصمته يقولون في معرض الاستدلال على العصمة: «لولم تجب عصمة الإمام لزم التسلسل، ووجه اللزوم أن المخوج إلى الإمام جواز الخطأ على الأمة في العلم والعمل، ولو جاز الخطأ على الإمام أيضاً لوجب له إمام آخر ويتسلسل»^(٦) وقالوا أيضاً: «يلزم وجود المعصوم بين الناس ليؤمن عن الميل والحيث والوسواس، ولأن الحكمة البالغة والقدرة الشاملة والعناية الكاملة تقتضي وجود المعصوم فيما بين أفراد الناس ما دام التكليف باقياً، ولأن وجود المعصوم نافع في أمر الدين والدنيا، بل واجب؛ لأن ما خلق لأجله لا يحصل بدونه»^(٧) وقالوا: «المعتبر في المعصوم ثلاثة أشياء كما ذكرها علماؤنا الإمامية... وهذه الأوصاف لا توجد في غيرها» [هكذا]: الأول: العصمة عن المعصية كلها صغيرة أو كبيرة من

(١) «بحار الأنوار» ١٩٧/٢٧

(٢) نفس المصدر ١٨١/٢٧

(٣) الطوسي: «تلخيص الشافي» ١٣١/٤ / قم/ ١٣٩٤ هـ

(٤) هكذا غالب الأسانيد في كتب الحديث عند الشيعة "حدثنا غير واحد" "حدثنا عدة من أصحابنا" أسانيد متبورة لاتصل حتى إلى من اعتقلوهم معصومين إلا مقطوعة، أو معضلة.

(٥) «الكافي» - كتاب الحجة - باب معرفة الإمام والرد إليه ١٨٠/١

(٦) ابن المطهر الحلي: «كشف المراد في شرح "تجريد الاعتقاد"» لنصير الدين الطوسي ص ٢٨٦/ت: إبراهيم الزنجاني.

(٧) علي الجيلاني: «(توفيق التطبيق)» ص ٢٢/ القاهرة/ ١٩٥٤ م / تعليق: محمد مصطفى حلي.

أول العمر إلى آخره، الثاني: العصمة عن الخطأ، والثالث: العصمة عن الهوى والنسيان^(١) « وهذا كله تخليط باطل قد رده علماء أهل السنة والجماعة فكان من أقوالهم: «إننا لانسلم أن الحاجة إلى الإمام لما ذكرتم، بل لما ذكرنا من إقامة الحدود، وسد الثغور، وتجهيز جيوش الجهاد، والإنصاف من الظالم، ونصرة المظلوم، وقسم الصدقات والفيء والغنائم، وجباية الخراج، ودفع اللصوص وقطاع الطرق، وإقامة الحج، والجمعة، والأعياد، والجماعات، وبناء المساجد، ونحوها، ونصب القضاة، وتزويج الأيتام، وحفظ أموال اليتامى إلى غير ذلك من الأمور المتعلقة بحفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، وكل ذلك لا يحتاج إلى العصمة^(٢) » وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن هذا الإمام الموصوف لم يوجد بهذه الصفة، أما في زماننا فلا يعرف إمام معروف يُدعى فيه هذا، ولا يدعى لنفسه، بل مفقود غائب عند متبعيه، ومعدوم لاحقية له عند العقلاء، ومثل هذا لا يحصل به شيء من مقاصد الإمامة أصلاً، بل من ولي على الناس ولو كان فيه بعض الجهل وبعض الظلم كان أنفع لهم ممن لا ينفعهم بوجه من الوجوه^(٣) »

أما زعمهم أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بعده فمردود عما رواه الإمام أحمد أن علياً قال يوم الجمل: «إن رسول الله ﷺ لم يعهد إلينا عهداً نأخذ به في إمارة، ولكنه شيء رأيناه من قبل أنفسنا، ثم استخلف أبو بكر -رحمة الله على أبي بكر- فأقام واستقام، ثم استخلف عمر -رحمة الله على عمر- فأقام واستقام، حتى ضرب الدين بجرانه^(٤) »

(١) نفس المصدر ص ٢٢-٢٣

(٢) البرزنجي: «النوافذ للموافض» ص ٣٥٧/المدينة/الجامعة الإسلامية/ت: محمد هداية/رسالةذكورة/١٤١٣هـ

(٣) «منهاج السنة» ٣٨٥/٦، وانظر الرد المفصل على مقالاتهم في وجوب الإمام المعصوم من ٣٨٣-٤٤٢

(٤) «المسند» ١١٤/١ والراوي عن علي لم يسم هنا، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ١٧٥/٥: «وبقية رجاله رجال الصحيح»، وهذا الراوي ذكره ابن أبي عاصم في «السنة» رقم ١٢١٨، والعقيلي في «الضعفاء»

والخلاصة: أن أكبر قضية شغلت بال الرافضة واستنفذت جهود مصنفيهـم، ومؤولّيهـم، هي قضية الإمامة، وبسببها فارقت الشيعة بقية المسلمين، واعتبرتـهم خارجين عن الملة، يقول عالمهم المسمى نعمة الله الجزائري: «لم يجتمع معهم-يعني أهل السنة- على إله، ولا على نبي، ولا على إمام، وذلك أنهم يقولون: إن ربهم هو الذي كان محمد ﷺ نبيه وخليفته من بعده أبوبكر، ونحن لانقول بهذا الرب، ولا بذلك النبي، بل نقول: إن الرب الذي خليفة نبيه أبوبكر ليس ربنا، ولذلك النبي نبينا^(١)» وجاء في هذا المعنى قول الخميني: «إننا لانعبد إلهاً يقيم بناءً شامخاً للعبادة والعدالة، والتدين، ثم يقوم بهدمه بنفسه، ويجلس يزيد ومعاوية، وعثمان وسواهم من العتاة، في مواقع الإمامة على الناس، ولايقوم بتقرير مصير الأمة بعد وفاة نبيه^(٢)» وهذا الكلام يكشف -بلا شك- عن حقيقة هؤلاء ومدى توغلهم في الضلال بسبب هذه المسألة، كما يقطع أي طمع في إمكان التقارب معهم بعد هذه المفاصلة الصارمة من قبلهم.

١٧٨/١ فقالا: عن الأسود بن قيس عن سعيد بن عمرو عن أبيه قال: خطب علي. فذكره. وسعيد بن عمرو - هذا إن كان ابن سعيد بن العاص الأموي الذي يروي أبوه عن علي فالإسناد صحيح لذاته، وإن كان ابن سفيان الثقفي - كما سماه العقيلي - فضيف، لكن يردّه أن هذا الأخير لاتعرف له رواية عن علي. ويشهد له ما رواه أحمد أيضاً في «المسند» ١٣٠/١، وابن سعد في «الطبقات» ٣/٣٤ وفيه: أن أصحاب علي قالوا له: استخلف علينا، فقال: لا، ولكن أترككم إلى ما ترككم إليه رسول الله ﷺ... الحديث، وفيه عبد الله بن سبيع انفرد ابن حبان بتوثيقه، ويقوّيه أيضاً ما رواه في «المسند» ١٢٨/١ عن عبد خير قال: قيام فينا علي على المنبر... فذكر نحوه قال الألباني في «ظلال الجنة» ص ٥٣٨: «(وسنده جيد)» وحسن هذا الحديث البرزنجي في «التوافض» ص ١٢٤، وعزاه في ص ٣٥٨ إلى أبي ذر الهروي في كتاب «السنة» وأشار إلى أن له طرقاً كثيرة.

(١) «الأنوار النعمانية» ٢٧٩/٢

(٢) «كشف الأسرار» ص ١٢٣-١٢٤

المبحث الثاني

دعوى تلقي التأويل عن الأئمة :

يحسن أن نعيد هنا إلى ذاكرة القارئ ما أسلفناه من غلو الرافضة في أئمتهم ورفعهم فوق مقام النبوة والرسالة، فقد أسلفنا نصهم القاضي بأن «إن حكمة التدريج اقتضت بيان جملة من الأحكام، وكتمان جملة، ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه، كل وصي يعهد بها إلى الآخر لينشرها في الوقت المناسب لها حسب الحكمة، من عام مخصص، أو مطلق مقيد، أو مجمل مبين، إلى أمثال ذلك، فقد يذكر النبي عاماً ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته، وقد لا يذكره أصلاً بل يودعه عند وصيه إلى وقته^(١)» وهذا النص يعد أساساً في بيان قواعد الرافضة في التأويل الفاسد ونسبة أصوله إلى آل البيت زوراً وبهتاناً، فالدين-عندهم- يتضمن نقصاً عريضاً من عمومات في حاجة إلى التخصيص، وإطلاقات في حاجة إلى التقييد، ومجملات في حاجة إلى بيان، ولما يأت بعد تلك التخصيصات، والتقييدات، والبيانات، والأئمة هم المفوضون لتولي ذلك كله، ومن هنا نلاحظ أن تفاسير الشيعة للقرآن عبارة عن تأويلات باطنية للقرآن لاصلة لها بمدلولات الألفاظ من حيث اللغة، ولاتتفق مع قواعد الشرع الكلية في الغالب، بل يزعم مصنفوها أنهم تلقوا ذلك عن الأئمة فكان هذا الإسناد إلى الأئمة أصلاً من أصولهم التي جعلوها مستنداً للتأويل يقول أحدهم: «واعلم أن الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام الذين قولهم حجة كقول النبي ﷺ^(٢)» ومن النصوص الدالة عندهم على أن التأويل إنما يتلقى عن الأئمة ما رواه الصفار بسنده عن إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «إن للقرآن

(١) «أصل الشيعة وأصولها» ص ٧٧

(٢) أبو جعفر الطوسي: «البيان في تفسير القرآن» ٤/١ النجف/١٣٧٦هـ

تأويلاً، فمنه ما قد جاء، ومنه ما لم ينجى، فإذا وقع التأويل في زمان إمام من الأئمة عرفه إمام زمانه^(١)»

ومن دعاوهم في تلقي التأويل عن الأئمة ما رواه العياشي عن جابر الجعفي قال: «سألت أبا جعفر عن شيء في تفسير القرآن فأجابني ثم سأله ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم، فقال لي: يا جابر إن للقرآن بطناً، وإن للبطن ظهراً، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية لتكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل يتصرف على وجه^(٢)» ومن هنا سوف نجد من خلال النماذج التي نوردتها في موضعها من هذا الباب أن أكثر تأويلاتهم مروية بالأسانيد-ولومبتورة- إلى أئمتهم، وهو في الحقيقة طعن مبطن في آل البيت من جهة، وذريعة إلى التغرير بالأغمار من جهة أخرى.

(١) أبو جعفر الصغار: «بصائر الدرجات الكبرى» ٢١٥/٤/طهران/١٣٦٢هـ

(٢) «تفسير العياشي» ١٢/١/طهران/ [د.ت]

المبحث الثالث

اعتبار النيل من الصحابة ديناً :

إن أكابر مجتهدى الشيعة ومؤلفيها قد شحنتوا فتاواهم وكتبهم بضروب مختلفة من السب والشتم لكبار أصحاب رسول الله ﷺ كالشيخين الصديق، والفاروق، وذى النورين ورفاقهم من عظماء الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وكذلك أمهات المؤمنين أزواج النبي ﷺ كعائشة بنت الصديق، وحفصة بنت الفاروق، واختلقوا في ذلك ما لا يحصى من الأكاذيب منسوبة إلى أئمة آل البيت وهم يراء منها براءة الذنب من دم ابن يعقوب.

ولم يكتفوا بالسب والشتم بل كفروا أجلة الصحابة الذين زكّاهم الله في كتابه وبشرهم النبي ﷺ بالجنة وحسن مآب، حيث زعموا أن الصحابة ارتدوا عن الإسلام بعد وفاة الرسول ﷺ ولم يبق منهم إلا ثلاثة، أو أربعة ولا يزيدون عن سبعة في جميع الروايات الشيعية، وفيما يلي بعض افتراءاتهم في هذا الباب منقولة من أوثق مصادرهم المعتمدة: روى الكليني عن حمran بن أعين قال: قلت لأبي جعفر "ع": «جعلت فداك ما قلنا لو اجتمعنا على شاة ما أفئيناها! فقال: ألا أحدثك بأعجب من ذلك: المهاجرون والأنصار ذهبوا-وأشار بيده- إلا ثلاثة^(١)» وأشاروا إلى تعيين أسماء هؤلاء الثلاثة المعنيين في روايات أخرى، فروى عن أبي جعفر-بزعمه- قال: «كان الناس أهل ردة بعد النبي ﷺ إلا ثلاثة، فقلت: ومن الثلاثة؟ فقال: المقداد بن الأسود، وأبوذر الغفاري، وسلمان الفارسي رحمة الله وبركاته عليهم^(٢)» ومن البدهي أن يكون هؤلاء الثلاثة إلى جانب علي بن أبي طالب فيكونوا أربعة كما جاء في رواية عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر-بزعمهم- قال: «إن رسول الله ﷺ لما قبض صار الناس كلهم أهل جاهلية إلا أربعة: علي، والمقداد، وسلمان،

(١) «أصول الكافي»-كتاب الإيمان والكفر-باب قلة عدد المؤمنين ٢٤٤/٢

(٢) «فروع الكافي» كتاب الروضة ١١٥/٣

وأبوذر، فقلت: فعمار؟ فقال: إن كنت تريد الذين لم يدخلهم شيء فهؤلاء الثلاثة^(١)»
والمقصود - كما هو واضح - من هذه الرواية اتهام عمار بالوقوع في الردة، أوفي الشك،
كما جاء في رواية الكشي عن أبي جعفر قال: «ارتد الناس إلا ثلاثة نفر: سلمان، وأبوذر،
والمقداد، قال: قلت: فعمار؟ قال: جاض حيضة ثم رجع^(٢)» وهذه النصوص تدل على
أن التشيع المزعوم ستار مقنع بل مكشوف لتنفيذ أغراض خبيثة ضد الإسلام، ذلك لأن
الحكم بالردة في هذه النصوص شامل للصحابة من قرابة رسول الله ﷺ وزوجاته أمهات
المؤمنين وغيرهم، مع أن واضعها يزعم الموالة لأهل بيت النبي ﷺ^(٣).

وعلى الرغم من تواتر الروايات الشيعة الواردة في تكفير الصحابة باستثناء هذا
العدد القليل، إلا أن عداوة هؤلاء الروافض للشيخين أبي بكر الصديق وعمر الفاروق
تفوق كل عداوة، وحقدهم عليهما يستحيل أن يضمره مسلم لمسلم، ولاريب أن الهدف
من وراء الطعن فيهما إنما هو أن يسقط من نفوس المسلمين مقام الصحبة، ولما كان
الشيخان هما ركنا هذا المقام كانا هدفاً وغرضاً للرافضة حتى إذا سقطا من نفوس
المسلمين - لا قدر الله - هان عليهما سقوط مقام غيرهما من الصحابة الذين هم دونهما في
المنزلة عند أهل السنة. وهذه العداوة الشديدة، وهذا الحقد المكشوف هو ما يفسر لنا
كثرة الروايات التي تتناولهما بالطعن والتكفير، ولندكر فيما يلي بعض ذلك - وفي النفس
من اللوعة والحرقه ما الله به عليم لأننا كنا في غنى عن نقل مثل هذا الهراء لولا وجود
جيل من شباب عصرنا مغرور بهؤلاء الرافضة ودعاياتهم المضللة - :

جاء في الكافي - وهو عند الشيعة بمثابة صحيح البخاري عند أهل السنة - : «إن
الشيخين فارقا الدنيا ولم يتوبا ولم يتذاكرا ما صنعنا بأمر المؤمنين، فعليهما لعنة الله

(١) «تفسير العياشي» ١/ ١٩٩، والكاشاني: «(الصافي في تفسير القرآن)» ١/ ٣٠٥/ طهران/ [د.ت.]

(٢) «رجال الكشي» ص ١١-١٢، وجاض عن الشيء: حاد وعدل عنه. [المعجم الوسيط ١/ ١٥٠]

(٣) انظر «مسألة التقريب» ١/ ٣٦٥

والملائكة والناس أجمعين^(١)» وقال صاحب الأنوار: «وقد وردت في روايات الخاصة- يعني الشيعة- أن الشيطان يُغلَّبُ بسبعين غلاً من حديد جهنم ويساق إلى المحشر فينظر ويرى رجلاً أمامه يقوده ملائكة العذاب وفي عنقه مائة وعشرون غلاً من أغلال جهنم، فيدنو الشيطان إليه ويقول: ما فعل الشقي حتى زاد عليّ في العذاب وأنا أغويت الخلق وأوردتهم موارد الهلاك ؟ فيقول عمر للشيطان: ما فعلت شيئاً سوى أنني غصبت خلافة علي بن أبي طالب. وعلق عليه الجزائري-الذي حقه أن يسمى بغير اسمه "نعمة الله"، قائلاً: والظاهر أنه أي: عمر قد استغلَّ سبب شقاوته ومزيد عذابه، ولم يعلم أن كل ما وقع في الدنيا إلى يوم القيامة من الكفر والنفاق واستيلاء أهل الجور والظلم إنما هو من فعلته هذه^(٢)». والروايات في هذا تطول، ولكننا ننقل هنا كلام أحد أكابرهم المعاصرين، ومؤسس دولتهم الحالية، ليعلم المخدوعون أن الحقّ الرافضي على الشيخين لا يزال مستمراً منذ تأسيس مذهب الرفض على يد اليهودي ابن سبأ إلى اليوم، يقول هذا الكبير: «إننا هنا لاشأن لنا بالشيخين وما قاما به من مخالفات للقرآن، ومن تلاعب بأحكام الإله، وحللاه وحرماه من عندهما، وما مارساه من ظلم ضد فاطمة ابنة النبي ﷺ وضد أولاده، ولكننا نشير إلى جهلهما بأحكام الإله والدين...»^(٣) ووصف عمر بن الخطاب بأن النبي ﷺ توفي وهو يسمع منه «كلمات قائمة على الفرية، ونابعة من أعمال الكفر والزندقة^(٤)» وفي موضع آخر يقول: «وتشير كتب التاريخ أن هذا الكفر صدر عن عمر بن الخطاب^(٥)»

(١) «فروع الكافي» كتاب الروضة ١١٧/٣

(٢) «الأنوار النعمانية» ٨١/١-٨٢

(٣) الحميني: «كشف الأسرار» ص ١٢٦

(٤) نفس المصدر ص ١٣٧

(٥) نفسه ص ١٧٦

ولاريب أن هذا الكلام الباطل لا يروج إلا على مغفل لاعلم عنده بدين الإسلام وسيرة أصحاب رسول الله ﷺ وخصوصاً الخلفاء الأربعة الذين لم ينقل عنهم إلا التأخى في الله، والمودة المخلصة المتبادلة بينهم، فهذا علي بن أبي طالب عليه السلام ينظر إلى أخيه عمر مسجى على سريره بعد شهادته، ويقول: «ما خلّفت أحداً أحبّ إليّ» ألقى الله بمثل عمله منك^(١) «فأين هذا من كلام ذاك الجزائري المأفون؟ يقول الإمام ابن تيمية- في الرد على هؤلاء-: «من زعم أنهم ارتدوا بعد الرسول ﷺ إلا نفراً قليلاً، لا يبلغون بضعة عشر نفساً، أو أنهم فسقوا عامتهم، فهذا لاريب أيضاً في كفره؛ لأنه مكذب لما نص عليه القرآن في غير موضع من الرضا عنهم والثناء عليهم، بل من يشك في كفر مثل هذا فإن كفره متعين، فإن مضمون هذه المقالة أن نقلة الكتاب والسنة كفار أو فساق، وأن هذه الآية التي هي ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [سورة آل عمران: ١١٠] وخيرها هو القرن الأول، كان عامتهم كفاراً أو فساقاً، ومضمونها أن هذه الأمة شر الأمم، وأن سابقي هذه الأمة هم شرارها، وكفر هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، ولهذا تجد عامة من ظهر عليه شيء من هذه الأقوال فإنه يتبين أنه زنديق^(٢)»

المقصود: أن الرافضة جعلوا من عداوة الصحابة وسبهم وتكفيرهم أصلاً من أصول عقائدهم، فشحنوا كتبهم بها ونادوا بها قديماً وحديثاً، ولا يزالون إلى يومنا هذا، حتى إن أحد محدثيهم الكبار وضع كتاباً في علم المصطلح- على حد زعمه- قال- بعد أن ذكر جملة من الصحابة بأسمائهم-: «وهؤلاء نتقرب إلى الله تعالى وإلى رسوله ببعضهم، وسبهم، وبغض من أحبهم^(٣)» ومعلوم أن هذا الأصل الفاسد يستحيل أن يكون عليه دليل من نصوص الشريعة الإسلامية، بل كل نص في القرآن الكريم والسنة المطهرة فيه

(١) رواه البخاري ٣/١٥-١٦ ح ٣٦٨٥

(٢) (الصارم المسلول على شاتم الرسول) ص ٥٨٦-٥٨٧/طنطا/ مكتبة التاج/ ١٣٧٩هـ

(٣) حسين بن عبد الصمد العاملي: (ووصلوا الأخبار إلى أصول الأخبار) ص ١٦٤/قم/ ١٤٠١هـ

حديث عن الصحابة الكرام لا يمكن أن يحمل في طياته إلا ثناء، ورضى ومدحاً ليس بعدهما مجال للتركية، ومن هنا كان هذا الأصل الفاسد مما اضطرهم إلى التأويل الفاسد، فأولوا نصوصاً لأجل الاستدلال بها على كفر الصحابة-والعباد بـالله- ونصوصاً أخرى وردت في تركيبتهم فاضطرهم ذلك إلى تأويلها إلى معان أخرى حتى لاتعارض مع معتقدهم، وبعض ذلك سوف تلقاه- بإذن الله- في فصل النماذج، قال الإمام ابن القيم: «لما أصلت الرافضة عداوة الصحابة ردُّوا كل ما جاء في فضائلهم والثناء عليهم إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وإلا أولوه»^(١) «هذا هو منهجهم الذي ساروا عليه حسبما دونوا في كتبهم اسمع إلى قول الرضي الشيعي- وهو يؤول حديث «حسان حجاز بين المؤمنين والمنافقين، لا يحبه منافق ولا يبغضه مؤمن»^(٢) قال: «وهذا الكلام عندنا في حسان متعلق بوقت مخصوص، وهو زمن النبي ﷺ فأما حين ظاهر أمير المؤمنين عليه السلام بعداوته، ورماء بمعارض القول في أشعاره فقد خرج من أن يكون حجازاً بين الإيمان والنفاق، وتحيز إلى جانب النعمة والضلال»^(٣)

(١) «الصواعق المرسلة» ٢٣٠/١

(٢) رواه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» ٣٦٦/٤ بأسانيد يقوي بعضها بعضاً .

(٣) «المحازات النبوية» ص ١٠٥

المبحث الرابع

اعتبار التقية ديناً متعبداً به :

التقية المعروفة في الشريعة الإسلامية لها مستند من القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [سورة آل عمران: ٢٨] ويتأمل هذه الآية يظهر: «أن الله تعالى نهى المؤمنين عن موالاته الكفار ومداونتهم ومباذنتهم، إلا أن يكون الكفار غالبين ظاهرين، أو يكون المؤمن في قوم كفار يخافهم فيداريهم باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان دفعاً عن نفسه من غير أن يستحل دماً حراماً، أو مالاً حراماً، أو يظهر الكفار على عورة المسلمين، والتقية لا تكون إلا مع خوف القتل وسلامة النية، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقُلُوبُهُ مَطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ﴾ [سورة النحل: ١٠٦] ثم هذا رخصة، فلو صبر حتى قتل فله أجر عظيم»^(١)

وبهذا يتبين أن للتقية الشرعية ضوابط منها:

- (١) أن يكون هناك خطر حقيقي من قبل العدو على حياة المسلم.
- (٢) أن تكون التقية بلسانه لا بقلبه وعمله، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «ليس التقية بالعمل، إنما التقية باللسان»^(٢)

- (٣) أنها رخصة من شاء أخذ بها ومن قدر على الصبر فهو أفضل، يقول الإمام البغوي: «وأجمع العلماء على أن من أكره على كلمة الكفر يجوز له أن يقول بلسانه، وإذا قال بلسانه غير معتقد لا يكون كفراً، وإن أبى أن يقول حتى يقتل كان أفضل»^(٣) ويقول ابن كثير: «اتفق العلماء على أن المكروه على الكفر يجوز له أن يوالي إبقاء لمهجته،

(١) الإمام البغوي: «معالم التنزيل» ٢٩٢/١ بيروت/١٤٠٣ هـ / ت: خالد العك .

(٢) تفسير ابن كثير ٥٣٥/١

(٣) البغوي : نفس المصدر ٨٦/٣

ويجوز له أن يأبى كما كان بلال رضي الله عنه يأبى عليهم ذلك وهم يفعلون به الأفاعيل، حتى إنهم ليضعون الصخرة العظيمة على صدره في شدة الحر، ويأمرونه بالشرك بالله فيأبى عليهم ويقول: أحد، أحد، ويقول: والله لو أعلم كلمة هي أغبط لكم منها لقلتها، رضي الله عنه وأرضاه ^(١)»

٤) ألا يستحل بسبب التقية محرماً من الاعتقادات، أو الأقوال، أو الأفعال.

تلك هي التقية بضوابطها في الشريعة الإسلامية طبقاً لمفهوم السلف الصالح من أهل السنة، أما عند الشيعة فللتقية معنى آخر، حيث عرفوها بتعريفات فيها الكثير من الغموض، وجردوها من أي ضابط، فقالوا: «التقية كتمان الحق وسر الاعتقاد فيه ومكائنة المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين، أو الدنيا ^(٢)» وقالوا: «التقية أن تقول أو تفعل غير ما تعتقد لتدفع الضرر عن نفسك أو مالك، أو لتحفظ بكرامتك ^(٣)» وقال آخر: «والتقية معناها أن يقول الإنسان قولاً مغايراً للواقع أويأتي بعمل مناقض لموازين الشريعة، وذلك حفظاً لدمه، أو عرضه، أو ماله ^(٤)» من خلال هذه التعريفات نلاحظ:

١- أن التقية عند الشيعة خالية من الضوابط التي يذكرها أهل السنة، ومن هنا كان بابها عندهم أوسع نطاقاً، وساحتها أرحب ميداناً، فأدخلوها في كل شيء ومع كل أحد.

٢- أن جعلهم التقية مع جميع المخالفين من جميع طوائف المسلمين وفي جميع الأمور حتى لمجرد دعوى الاحتفاظ بالكرامة أخرج تقيتهم من حيز الانضباط وأدخلها في دائرة المناقفة.

(١) تفسير ابن كثير ٩١٢/٢

(٢) المفيد: «شرح عقائد الصدوق» ص ٥٣/ بيروت ١٤٠٣هـ

(٣) محمد جواد مغنية: «الشيعة في الميزان» ص ٤٨/ بيروت/ دار التعارف للمطبوعات

(٤) الحميني: «كشف الأسرار» ص ١٤٧

٣- أن هذه التعريفات لاتعبر عن حقيقة التقية عند الرافضة؛ لأن التقية عندهم ليست رخصة يلجأ إليها المسلم في ظروف معينة، بل هي واجبة على كل شيعة^(١)، وحتى تقف على حقيقة التقية عند الشيعة، وعلى أهميتها عندهم ننقل هنا بعض نصوصهم في ذلك: في الكافي باب مستقل عن «التقية» وباب آخر عن «الكتمان» - وهما بمعنى عندهم - مندرجان تحت كتاب «الإيمان والكفر» وفي باب التقية رواية عن أبي عمير الأعجمي قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمير تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لاتقية له، والتقية في كل شيء إلا النيذ والمسخ على الخفين^(٢)» وفيه عن أبي جعفر قال: «التقية ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لاتقية له^(٣)» وفي باب الكتمان رواية عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله قال: «يا سليمان إنكم على دين من كنتم أعزّه الله، ومن أذاعه أذله الله^(٤)» وفيه عن معلى بن خنيس عن أبي عبد الله قال: «يا معلى اكنم أمرنا ولا تذرعه؛ فإنه من كنم أمرنا ولم يذرعه أعزّه الله به في الدنيا، وجعله نوراً بين عينيّه في الآخرة يقوده إلى الجنة، يا معلى من أذاع أمرنا ولم يكنمه أذله الله به في الدنيا، ونزع النور من بين عينيّه في الآخرة وجعله ظلمة تقوده إلى النار، يا معلى إن التقية من ديني ودين آبائي ولا دين لمن لاتقية له، يا معلى إن المذيع لأمرنا كالجاحد له^(٥)» وعن هشام الكندي عن أبي عبد الله قال: «والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقية^(٦)» وقالوا: «إن التقية واجبة لا يجوز رفعها إلى أن يقوم القائم، ومن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الإمامية، وخالف الله

(١) الظاهر أن في تعريفها عندهم شيئاً من التقية .

(٢) «أصول الكافي» ٢/٢١٧

(٣) نفس المصدر ٢/٢١٩

(٤) نفس المصدر ٢/٢٢٢

(٥) نفس المصدر ٢/٢٢٤

(٦) نفس المصدر ٢/٢١٨

ورسوله والأئمة^(١)، وللواقف على هذا الكلام- إن بقيت لديه مسحة من العقل والدين- أن يتساءل: ما هذا الدين الذي العز في كتمانته، والذل في بيانه؟ ذلك لأن الدين الإسلامي لا يجوز كتمانته فضلاً عن استحبابه بله وجوبه، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٥٩] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [سورة المائدة: ٦٦] وأثنى تبارك وتعالى على المؤمنين الدعاة من الأنبياء وورثتهم من العلماء الذين لا يخافون في تبليغ دين الله لومة لائم فقال عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ [سورة الأحزاب: ٣٩] وقال النبي ﷺ: «(بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً^(٢))» وقال ﷺ: «(نَضْرَأُ اللَّهَ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها، وَحَفَظَهَا وَبَلَّغَهَا كَمَا سَمِعَ، فَرُبَّ مَبْلُغٍ أَوْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ^(٣))» هذا هو الأصل والأساس في وجوب إظهار هذا الدين، ولا يجوز لأحد أن يحيد عن هذا الأصل إلا برخصة مضبوطة بضوابطها المذكورة آنفاً.

والذي يبدو -عند التأمل- أن الشيعة عمدوا إلى اختراع فكرة التقية لأجل إزالة إشكال كبير طرأ على عقيدتهم في عصمة الأئمة، بل وكاد يقضي عليها، حيث اعتقدوا أن الإمام معصوم من جميع الذنوب كبائرهما، وصغائرهما، ومن الخطأ، والسهو، والنسيان والوهم والجهل، ثم صادفتهم في رواياتهم وأخبارهم أحداث لا يمكن تفسيرها إلا بوقوع السهو من الإمام، كما وجدوا مسائل وقع فيها اختلاف بين فتاوى الأئمة، وأحياناً يقع

(١) «(الرد الكافي)» لإحسان ظهير ص ١٩٦/لاهور/إدارة ترجمان القرآن نقلاً عن «(الاعتقادات)» لابن بابويه القمي

(٢) رواه البخاري ٤٩٣/٢ ح ٣٤٦١

(٣) رواه الترمذي رقم ٢٦٥٨، وابن ماجه رقم ٢٣٠ وغيرهما بإسناد صحيح، ولشيخنا عبدالمحسن العباد كتاب في

جمع طرقه ودراسته.

التضارب بين فتاوى إمام واحد لا يمكن الجمع بينهما على الإطلاق، فمن هنا جعلوا عقيدة
التقية هي المخرج من الاختلاف والتناقض الواقع في أخبارهم وأحاديثهم المروية عن الأئمة
روى الحافظ الذهبي عن ابن السَّمَّاء قال: «خرجت إلى مكة فلقيني زرارة بن
أعين بالقادسية، فقال لي: إن لي إليك حاجة، وأرجو أن أبلغها بك، وعظمها، فقلت:
ماهي؟ فقال: إذا لقيت جعفر بن محمد فأقرئه مني السلام وسله أن يخبرني من أهل الجنة
أنا أم من أهل النار؟ فأكرت عليه فقال: إنه يعلم ذلك، فلم يزل بي حتى أجبته، فلما
لقيت جعفر بن محمد أخبرته بالذي كان منه، فقال: هو من أهل النار، فوقع في نفسي
شيء مما قال: فقلت: ومن أين علمت ذلك؟ فقال: من ادعى علي أني أعلم هذا فهو من
أهل النار، فلما رجعت لقيت زرارة فأعلمته بقوله، فقال: كال لك يا أبا عبد الله من
جراب النُّورة، قلت: وما جراب النُّورة؟ قال: عمل معك بالتقية^(١) لا شك أن موقف
جعفر الصادق - رحمه الله - هو الموافق لما يتوقع من مثله، وهو التبرؤ من ينسب إليه علم
الغيب، مع بيان حكم من يعتقد أن غير الله يعلم الغيب، لكن لما كانت عقيدة هذا
الرافضي عقيدة راسخة في أن الأئمة لا يخفى عليهم شيء لم يجد تفسيراً لموقف الصادق غير
التقية، وهذه الحقيقة اعترف بها عالمهم المجلسي فقال: «المسألة في غاية الإشكال لدلالة كثير
من الأخبار والآيات على صدور السهو عنهم - يعني الأئمة - وإطباق الأصحاب إلا من
شد منهم على عدم الجواز^(٢)» ويقول عالمهم النوبختي - معللاً لمسألة التقية - : «وأما التقية
فإنه لما كثر على أئمتهم مسائل شيعتهم في الحلال والحرام وغير ذلك من صنوف أبواب
الدين فأجابوا فيها - وحفظ عنهم شيعتهم جواب ما سألوههم وكتبوه ودونوه، ولم يحفظ
أئمتهم تلك الأجوبة بتقادم العهد وتفاوت الأوقات؛ لأن مسائلهم لم ترد في يوم واحد،

(١) «سير أعلام النبلاء» ٢٣٨-٢٣٩/١٥ و«لسان الميزان» ٤٧٣/٢-٤٧٤

(٢) «بحار الأنوار» ٣٥١/٢٥

ولافي شهر واحد، بل في سنين-أجوبة مختلفة متضادة، وفي مسائل مختلفة أجوبة متفقة... فلما وقفوا على ذلك منهم ردوا إليهم هذا الاختلاف والتخليط في جواباتهم، وسألوهم عنه، وأنكروا عليهم، فقالوا: من أين هذا الاختلاف وكيف ذلك؟ قالت لهم أئمتهم: إنما أجبنا بهذا للثقة، ولنا أن نجيب بما أجبنا، وكيف شئنا لأن ذلك إلينا، ونحن أعلم بما يصلح وما فيه بقاءكم، وكفُّ عدوكم عنا وعنكم، فمتى يظهر من هؤلاء على كذب^(١)؟ قلت: هذا التعليل فيه اعتراف بالواقع الذي ألجأ الشيعة إلى جعل الثقة ديناً متعبداً به، وأما كون الأئمة هم الذين تفلسفوا هذا التفلسف ففيه نظر.

وبالثقة أول الشيعة نصوصاً كثيرة جداً وردت برواية علي بن أبي طالب عليه السلام مخالفة لمذهبهم، ومن ذلك ما رواه عن علي عليه السلام قال: «جلست أتوضأ فأقبل رسول الله صلى الله عليه وآله حين ابتدأت الوضوء فقال لي: تمضمض واستنشق واستن^(٢)، ثم غسلت ثلاثاً، فقال: قد يجزئك من ذلك المرتان، فغسلت ذراعي ومسحت برأسي مرتين، فقال: يجزئك من ذلك المرة، وغسلت قدمي، فقال: يا علي خلل بين الأصابع لا تخلل بالنار» علق الطوسي على هذا الخبر-الذي فيه تصريح بغسل القدمين، وهو مخالف لمذهبهم- قائلاً: «فهذا الخبر موافق للعامة [يعني أهل السنة] وقد ورد مورد الثقة؛ لأن المعلوم الذي لا يحتاج منه الشك من مذاهب أئمتنا عليهم السلام القول بالمسح على الرجلين^(٣)»

ولست أدري ما هذه الثقة ومن يتقى بها؟ هل يريد الشيعة أن يقولوا: إن علي ابن أبي طالب عليه السلام عمل بالثقة مع النبي صلى الله عليه وآله لأنه كان من الشيعة والنبي صلى الله عليه وآله من السنة؟! علماً بأن آيتهم الحميني-بعد أن عرّف الثقة- قال: «إذا أراد أحد أن يتوضأ وهو بين أهل السنة ووجد أنه يعرض حياته أو حياة غيره للخطر إذا توضأ على طريقة الشيعة، فإن عليه

(١) النونخي: «(فرق الشيعة) ص ٨٥-٨٧/كربلاء/د.ت

(٢) الاستن: الاستياك . [المعجم الوسيط مادة: س ن ن]

(٣) الطوسي: «(الاستبصار) - باب وجوب المسح على الرجلين ١/٦٥-٦٦/طهران/١٣٩٠هـ

أن يجاريهم في الوضوء، ليعبد عن نفسه ذلك الخطر، وليس هناك عاقل يحتم التوضؤ- في هذه الحالة- على طريقة الشيعة^(١)» ونحن نقول: أي خطر هدد حياة أمير المؤمنين علي عليه السلام في هذه الرواية، وهو يتعلم الوضوء تحت مراقبة النبي صلى الله عليه وآله وإشرافه؟ وهذا يؤكد أن تقيتهم غير مقيدة بشيء إنما تمارس لسبب ولغير سبب، وهنا ممكن الخطر حيث يكون من الصعب جداً- إن لم يكن من المستحيل- التعاون مع هؤلاء القوم، فهم يستخدمون التقية مع أهل السنة في كل شيء: في دعوتهم إلى التقريب، وفي دعواهم التنازل عن عقائد سلفهم، وفي دعوتهم إلى مواجهة العدو المشترك، وفي غضون ذلك كله نجد الشباب الناعس يستجيب لهم، ويخضع لأساليبهم دون التبصر للحد الأدنى من مكر هؤلاء، والله تعالى المستعان.

يقول العلامة الشيخ محب الدين الخطيب: «وَأول موانع التجاوب الصنادق بإخلاص بيننا وبينهم ما يسمونه التقية؛ فإنها عقيدة دينية تبيح لهم التظاهر لنا بغير ما يظنون، فينخدع سليم القلب منا بما يتظاهرون له به من رغبتهم في التفاهم والتقارب، وهم لا يريدون ذلك، ولا يرضون به، ولا يعملون له»^(٢)

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن تقيتهم إذا عرضت على سير الأئمة الذين ينتسبون إليهم- حسب ما يقولون- وجدت كاللاشيء، فروايات الشيعة- مثلاً- لقصة مبايعة علي بن أبي طالب عليه السلام لأبي بكر عليه السلام لا تتفق مع إمكانية التقية فضلاً عن وجوبها، وهي روايات تحكي تفاصيل ما حدث بصورة مخزية تحتقر شأن علي عليه السلام نحو يدعو للخجل، فقد روى الطبرسي رواية طويلة تحكي هذه القصة، وملخصها: «أن علياً عليه السلام أحضر من بيته، وسبق إلى أبي بكر بجمل في رقبته، وهنا وقف عمر بن الخطاب، وخالد بن الوليد، وغيرهما والسيوف في أيديهم، وهدده عمر أن يبايع أبا بكر وإلا فصل رأسه عن جسده، فاضطر

(١) «كشف الأسرار» ص ٤٨.

(٢) «الخطوط العريضة» ص ٨ دون بيانات.

هكذا للبيعة، وهو يتحسر ويقول: لو كنت في أربعين رجلاً لفرقت جماعتكم، فلعن الله قوماً بايعوني ثم خذلوني^(١)، فما دام علي يعلم من نفسه وجماعته هذا الضعف في العدد- حسب روايات الشيعة- فلم لم يبادر إلى البيعة مستخدماً التقية قبل أن يساق مساق المذلة والهوان؟^(٢)، ومثل ذلك بالنسبة لإقدام الحسين بن علي رضي الله عنهما على المواجهة غير المتكافئة حتى قتل، ولو كانت التقية الشيعية أصلاً معروفاً لديه لمارسها بإظهار الموافقة، وكذلك يقال في روايات كثيرة تروىها كتب الشيعة عن تفاصيل حياة الأئمة.

(١) «الاحتجاج» ص ٨٣/مشهد المقدسة/ ١٣٠٣ هـ ق

(٢) وهذا من باب الرد على الخصم من مقرراته، وإلا فقد علمنا أن مثل هذه الرواية لا تثبت في حق الصحابة رضوان الله عليهم، وأي بيعة كانت لعلي في عهد أبي بكر حتى يقول: بايعوني ثم خذلوني؟

الفصل الثالث

نماذج من تأويلات الرافضة والرد عليها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نصوص أولوها بقضية الإمامة .

المبحث الثاني: نصوص أولوها بالنيل من الصحابة رضي الله عنهم .

المبحث الثالث: نصوص أولوها بالتقية .

=====

في الفصل الثاني تناولنا الأصول التي يرجع إليها الرافضة في تأويلاتهم الفاسدة، وعند التأمل يظهر أن تلك الأصول على قسمين:

- ١- قسم يعد مستنداً لهم على التأويل، ويستدلون به عليه، ويمثله الأصل الثاني المعبر عنه بـ «(دعوى تلقي التأويل عن الأئمة)» وهذا القسم ليس في حاجة إلى ضرب أمثلة تطبيقية عليه، وليس قابلاً لذلك؛ إذ ما من نص أولوه إلا ويسندون التأويل إلى أحد الأئمة لاعتقادهم أن التأويل إنما يتلقى عنهم، ومن هنا لم نر ضرورة لإفراد مبحث خاص بهذا الأصل.
- ٢- وقسم آخر عبارة عن أصول مقررة لديهم اعتقدوها قبل وجود أدلتها، وقبل البحث عن مدى مطابقتها لقواعد الشريعة الإسلامية، لاجرم لقد جرّتهم هذه الأصول إلى التأويل الفاسد من أوسع الأبواب، حيث احتاجوا إلى تأويل أعداد هائلة من النصوص لأجل الاستدلال، وأعداد أخرى أولوها لغرض التوفيق بينها وبين أصولهم التي تناقضها، وهذا القسم هو الذي تناولناه بضرب الأمثلة التطبيقية في هذا الفصل بمباحثه الثلاثة، فإلى المباحث:

المبحث الأول

نصوص أولوها بقضية الإمامة :

لقد أسلفنا أن الإمامة-حسب مفهوم الشيعة- تمثل قضية القضايا، والمحور الذي تدور حوله جميع عقائدهم، فلا غرابة في أن يكون لها النصيب الأكبر من التأويل، وعليه فليس في القرآن آية واحدة لاحتتمل وجهاً من وجوه إثبات الإمامة-طبقاً لفهم الشيعة، وتطبيقاتهم-، وفيما يلي نذكر بعض النماذج من تأويلاتهم الخاصة بهذه المسألة، مع التعقيب عليها بما نراه مناسباً.

-قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرِّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: ٥٩]

قالوا: «المراد بأولي الأمر علي بن أبي طالب وذريته المعصومون»^(١)

-قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ [سورة آل عمران: ٦١] زعموا: «أن المفسرين اتفقوا على أن "أبنائنا" مقصود به الحسن والحسين، وأن "نساءنا" مقصود به فاطمة، وأن "أنفسنا" مقصود به علي؛ لأن أشبه النفوس بنفس الرسول ﷺ هي نفس علي»^(٢)

أما التأويل الأول فتخصيص بلا دليل وهو فاسد، ولم يفسر الآية بهذا القول أحد من المفسرين المعتمدين^(٣)، وأما التأويل الثاني فيلاحظ «أنه إذا صح جواز "أبنائنا" إشارة إلى الحسن والحسين، وأن "نساءنا" إشارة إلى فاطمة، فإنه لا يصح مطلقاً أن تكون "أنفسنا" إشارة إلى علي من حيث هو نفس الرسول علي نحو ما ذهب إليه صاحب «توفيق التطبيق»؛ إذ أنفسنا لا يمكن أن تدل صراحة أو ضمناً إلا على نفس النبي ﷺ»^(٤)

(١) الجليلاني الإمامي: ((توفيق التطبيق)) ص ٣٩/ القاهرة/ ١٩٥٤م/ ت: محمد مصطفى حلمي

(٢) نفس المصدر ص ٤١-٤٢

(٣) انظر تفسير القرطبي ٢٥٩/٥-٢٦١

(٤) التعليق على التوفيق للحلمي ص ١٨٧

أقول: وكذلك "نساءنا" لا يطلق ويراد به بنت الصلب إلا بالتأويل الفاسد، يقول الشيخ محمد عبده: «إن كلمة "نساءنا" لا يقوها العربي ويريد بها بنته، لاسيما إذا كان له أزواج ولا يفهم هذا من لغتهم، وأبعد من هذا أن يراد بأنفسنا علي عليه الرضوان»^(١) - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة التوبة: ١١٩] قالوا: «الصادقون: الأئمة، والصدّيقون بطاعتهم»^(٢)، وأما صاحب «توفيق التطبيق» فرغم أن المراد بالصادقين علي، وأوّل الصدق هنا تأويلاً موغلاً في الفساد، ثم رتب عليه حكماً بالغاً في الشناعة، حيث أوّل الصدق بمن لم يسبق له العيش في الكفر، فقال: «نسأل أكان علي في الكفر أم لا؟ فقال كلا الفريقين: لا، لأنه ما عبد الأوثان والأصنام أبداً، ثم سألنا عن أبي بكر أكان في الكفر؟ فقال كلا الفريقين: نعم، فعلمنا أن علياً عليه السلام بإجماع الفريقين كان من الصادقين حقيقة، وأن أبا بكر بإجماعهما من الكاذبين.. ولو سلمنا أنه لا يكذب بعد الإسلام لكن لا يصح أن يكون إماماً للمؤمنين..؛ لأن من كان في وقت من الأوقات من عبدة الأوثان والأصنام لا يصح أن يكون إماماً بعد الإيمان»^(٣)

أقول: هذا الكلام -بالإضافة إلى تضمنه تحميل كلام الله ما لا يحتمل- فيه أيضاً لوازم كلها باطلة: الأول: فيه وصف أبي بكر رضي الله عنه بالكذب وقد سماه النبي صلى الله عليه وآله بالصدّيق دون غيره من الصحابة^(٤). الثاني: فيه تفضيل أولاد الصحابة وغيرهم من المتأخرين الذين ولدوا في الإسلام على أكابر الصحابة الذين شهدوا بدرأ وغيرها مع رسول الله صلى الله عليه وآله، الثالث: فيه مصادمة النصوص الشرعية القاضية بأن الإسلام يجب ما قبله، الرابع: وفيه ما

(١) «تفسير القرآن الحكيم» ٣/٢٢٢/طبعة المنار/١٣٢٤هـ

(٢) «الكافي» - كتاب الحجة - باب ما فرض الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وآله من الكون مع الأئمة عليهم

السلام ٢٠٨/١

(٣) «توفيق التطبيق» ص ٤٠

(٤) رواه الترمذي في «السنن» ٣٢٧/٥ ح ٣١٧٥، وابن ماجه في «السنن» ٢/٤٠٤ ح ٤١٩٨، وأحمد في

«المسند» ٢٠٥/٦، وحسنه الألباني في «الصحيحه» رقم ١٦٢ و«تخريج الطحاوية» ص ٣٦٦

يدل على جهل هذا الرجل، حيث لم يفقه أن الكافر إنما يصدق على من تلكأ عندما دعي إلى الإسلام، وهذا الوصف لا ينطبق على أبي بكر الصديق؛ فإنه لم يتردد قط، ولم يتوقف في أمر تصديق النبي ﷺ فكان مستحقاً لهذا الاسم الشريف "الصديق".

- قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [سورة الفاتحة: ٦] روى القمي عن أبي

عبد الله قال: ﴿الصراط المستقيم﴾ هو أمير المؤمنين، ومعرفة الإمام ^(١)

- قوله تعالى: ﴿الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ [سورة البقرة: ٢٠١]

أولوا الكتاب بأنه علي بن أبي طالب، وقالوا: ﴿للمتقين﴾ هم شيعة علي، ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾: الذين يؤمنون بقيام القائم. ^(٢)

- قوله تعالى: ﴿وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون﴾ [سورة البقرة: ٤٠]

أولوه بقولهم: أي أوفوا بولاية علي، ﴿أوف بعهدي﴾ أي: أوف لكم بالجنة ^(٣).

- قوله تعالى: ﴿أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم.. الآية﴾

[سورة البقرة: ٨٧] قالوا: ﴿بما لا تهوى أنفسكم﴾ يعني: ولاية علي ﴿ففرقاً كذبتهم﴾ يعني:

آل محمد ^(٤)

- قوله تعالى: ﴿إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدي للعالمين فيه

آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً﴾ [سورة آل عمران: ٩٦-٩٧] نقلوا عن أبي

عبد الله قوله -بزعمهم-: ﴿في قائمتنا أهل البيت، فمن بايعه ودخل معه، ومسح على يده

ودخل في عقدة أصحابه كان آمناً ^(٥)﴾

(١) «تفسير القمي» ٤٦/١ ق/م/ ١٤٠٤هـ/ تعليق: طيب الموسوي.

(٢) انظر: نفس المصدر ٣٠/١ و«تفسير العياشي» ٢٦-٢٥/١

(٣) انظر: «تفسير العياشي» ٤٢/١

(٤) سليمان البحراني: «البرهان في تفسير القرآن» ١٢٥/١ ق/م/ مؤسسة الإسماعيليات للطباعة.

(٥) نفس المصدر ٢٩٩/٤

- قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [سورة الصف: ٨] روى الكليني
 «عن أبي الحسن عليه السلام قال: يريدون ليطفئوا ولاية أمير المؤمنين عليه السلام بأفواههم
 قيل له: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مَتَمُّ نُورِهِ﴾؟ قال: يقول: واللَّهُ مَتَمُّ الإِمَامَةِ، والإِمَامَةُ هِيَ النُّورُ
 وذلك قوله عز وجل: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ [سورة التغابن: ٨] قال:
 النور هو الإمام^(١)»

ومن بلاويهم أن جميع الآيات التي وردت في كتاب الله تنهى عن الشرك والكفر
 أولوها بالشرك في ولاية علي، أو الكفر بولايته وولاية ذريته، وكل ما ورد في الأمر بعبادة
 الله وحده واجتناب الطاغوت، أولوه بولاية الأئمة، والبراءة من أعدائهم المزعومين، ومن
 ذلك: - قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [سورة النساء: ٤٨، ١١٦] روى العياشي
 عن أبي جعفر قال: «أما قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ فيعني: أنه لا يغفر لمن يكفر
 بولاية علي، وقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ يعني: لمن وإلى علياً عليه السلام^(٢)»
 - قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [سورة النحل: ٥١] أولوه
 فقالوا: «روي عن أبي عبد الله قال: ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ﴾ أي: لا تتخذوا إمامين، وقوله:
 ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ أي: هو إمام واحد^(٣)» قلت: ما بالكم تقولون: اثنا عشر إماماً؟
 - وعن الباقر في قوله سبحانه: ﴿لَنْ أَشْرَكَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلِتَكُونَنَّ مِنَ
 الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة الزمر: ٦٥] قال: «لن أمرت بولاية أحد مع ولاية علي عليه السلام
 ليحبطن عملك وتكونن من الخاسرين^(٤)»

(١) «الكافي» - كتاب الحجة - باب أن الأئمة عليهم السلام نور الله ١٩٦/١

(٢) «تفسير العياشي» ٢٤٥/١ - ٢٤٦، وانظر: الفيض الكاشاني: «الصابي» ٣٦١/١ و«البرهان» ٣٧٥/١

(٣) «تفسير العياشي» ٢٦١/٢ و«البرهان» ٣٦٨/٢

(٤) «الصابي في تفسير القرآن» ٤٧٢/٢

وهذا الاتجاه في التحريف والتأويل من الخطورة. بمكان، حيث يتضمن محاولة بحوسية مكشوفة لتجريد توحيد الله وبجانبه الشرك من معانيهما الحقيقية، فبدل أن يكون التوحيد بمعنى أفراد الله وحده بالعبادة يصبح بمعنى أفراد علي بن أبي طالب بالولاية والإمامة، وبدل أن يكون النهي عن الشرك مقصوداً به النهي عن اتخاذ الأنداد، يصير بمعنى النهي عن اتخاذ إمام غير علي وذريته ! ولست أدري ماذا يبقى بعد هذا-عند هؤلاء- من دلائل الإيمان والتوحيد، واجتناب الطاغوت ؟

ومن عجائب الرافضة أنهم في غضون تأويلاتهم للآيات بالإمامة والأئمة تجاوزوا حدود احترام هؤلاء الأئمة، ونزلوا إلى حيز الاستهزاء والسخرية بهم وبآيات الله، ومن ذلك: تأويلهم قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [سورة النحل: ٦٨] بأن الأئمة هم النحل، فقالوا: «المراد بالنحل الأئمة، وبالجيال العرب، وبالشجر الموالي، ومما يعرثون: يعني الأولاد والعبيد ممن لم يعتق»^(١)

- قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة البقرة :

٤٠] قالوا: «الأئمة هم بنو إسرائيل»^(٢) وهذا تحقير لشأن أولئك الأئمة؛ فإن الرجل العامي من المسلمين إذا قيل له: أنت من اليهود أو من النصارى كان ذلك خطأ من قدره، بل تكفيراً له، فدعوى هؤلاء أن الأئمة هم بنو إسرائيل المذكورون في الآية تنم عن الزندقة والكره الشديد المقنع هؤلاء الفضلاء الذين يعدون من السلف الصالح، ذلك لأن بني إسرائيل المذكورين هنا هم الذين قال الله فيهم: ﴿اتَّامَرُونَ النَّاسَ بِالْبُرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: ٤٤] وقال فيهم: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِثِينَ﴾ [سورة البقرة: ٦٥] إلى غير ذلك من الآيات الواردة في ذمهم، فهل يرضى الرافضة أن يكون الخطاب في هذه الآيات

(١) «تفسير العياشي» ٢/٢٦٣-٢٦٤ وانظر المجلسي: «البحار» باب نادر في تأويل النحل بهم ٢٤/١١٠-١١٣

(٢) «تفسير العياشي» ١/٤٤٤ و«البرهان» ١/٩٥ و«البحار» ٧/١٧٨

موجهة إلى أئمتهم ؟ فإن قالوا: نعم كان إفصاحاً عن زندقة، وكيد للدين، وإن قالوا: لا، كان اعترافاً بفساد تأويلاتهم كلها، وخلو منتهجهم من أي ضابط.

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فُوقَهَا﴾ [سورة

البقرة: ٢٦] روى القمي بإسناده - المزعوم - عن أبي عبد الله قال: «إن هذا المثل ضربه الله لأمر المؤمنين فالبعوضة أمير المؤمنين، وما فوقها رسول الله ﷺ»^(١)

قلت: هذا التأويل - بصرف النظر عن فساد - يدل على منتهى الاحتقار والاستخفاف بأمر المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

ومن النصوص التي أولوها بقضية الإمامة ذلك الكم الهائل من الآيات التي أولوها بعصمة الأئمة، ورجعتهم، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ

تَطْهِيراً﴾ [سورة الأحزاب: ٣٣] قالوا: هذه الآية تدل على عصمة أهل البيت، وهم رسول الله ﷺ وفاطمة، وعلي، والحسن والحسين، ويدخل فيهم الأئمة من أولاد علي^(٢).

- قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَى الْإِبْرَاهِيمَ﴾ [سورة الصافات: ١٢١] قالوا: الآية تدل على عصمة آل محمد؛ لأن معنى السلام: السلامة من العيوب، والبراءة من الذنوب، وهي العصمة^(٣).

(١) «تفسير القمي» ٣٤/١

(٢) انظر الطبرسي: «مجمع البيان» ٣٥٦-٣٥٧/٤ بيروت/١٣٧٩ هـ و«منار الهدى» ص ٣٥٠

(٣) انظر: «منار الهدى» ص ٣٥٩-٣٦٠

هذا كله تأويل فاسد وهذه النصوص لاصلة لها بعصمة الأئمة، أما آية الأحزاب فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : «ومما يبين أن هذا مما أمروا به لأمم أخبروا بوقوعه ما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ أدار الكساء على علي وفاطمة وحسن وحسين ثم قال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً^(١)))... وهو يدل على ضد قول الرافضة من وجهين: أحدهما: أنه دعا لهم بذلك، وهذا دليل على أن الآية لم تخبر بوقوع ذلك؛ فإنه لو كان قد وقع لكان يثني على الله بوقوعه ويشكره على ذلك، ولا يقتصر على مجرد الدعاء به^(٢)» وقال صاحب النوافض: «وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ الآية فلا يدل على عدم وقوع الرجس، بل يدل على وقوعه؛ لأن الإذهاب فرع الوجود، إذ لا معنى لإذهاب المعدوم، كيف والمشاهدة قاضية بوقوع الكبائر من كثير من أهل البيت، ثم إن أهل البيت عام في الأزواج، وفي الذرية إلى يوم القيامة، ودعوى العصمة للجميع باطلة بالحس، وتخصيص بعضهم بذلك بالعقل تحكم وترجيح بلا مرجح، فظهر أن إيجاب العصمة لأئمتهم من أكذابهم وافتراءاتهم، لم يرد به دليل لا من الكتاب ولا من السنة، ولا من الإجماع، ولا من القياس، ولا من العقل، قاتلهم الله أنى يؤفكون^(٣)»

وأما آية الصفات فعلى فرض أن المقصود بها آل محمد ﷺ فليس معناها العصمة من الذنوب؛ فإن هذا اللفظ لا يدل على ذلك لانصاً، ولا ظاهراً، والحق الذي لا ريب فيه أن المقصود بها إلياس عليه السلام، وليس آل محمد، ذكر القرطبي قولهم هذا فقال: «وهذا القول يبطل من جوه كثيرة: ١- أن سياقة الكلام في قصة إلياسين يلزم أن تكون كما

(١) رواه مسلم ١٨٨٣/٤ وفيه: فأدخلهم في الكساء، ثم قرأ الآية، وليس فيه قوله: ((اللهم، الخ)) وفي رواية

١٨٧١/٤ أنه دعاهم ثم قال: ((اللهم هؤلاء أهلي))

(٢) «منهاج السنة» ٢٣-٢٢/٤

(٣) البرزنجي: «النوافض للرافض» ص ٣٦٣-٣٦٤، وانظر أيضاً «منهاج السنة» ٢٤/٤ و«روح المعاني»

١٨٠١٥-١٣/٢٢

هي في قصة إبراهيم، ونوح، وموسى، وهارون، وأن التسليم راجع عليهم، ولا معنى للخروج عن مقصود الكلام لقول قيل في تلك الآية الأخرى^(١) مع ضعف ذلك القول أيضاً؛ فإن «يس» و«حم» و«أم» ونحو ذلك القول فيها واحد، إنما هي حروف مقطعة ٢- وأيضاً فإن رسول الله ﷺ قال: ((لي خمسة أسماء^(٢))) ولم يذكر فيها «يس» ٣- وأيضاً فإن «يس» جاءت التلاوة فيها بالسكون والوقف، ولو كان اسماً للنبي ﷺ لقال: «يسين» بالضم، كما قال تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾ [سورة يوسف: ٤٦] وإذا بطل هذا القول لما ذكرناه ف«إلياسين» هو إلياس المذكور وعليه وقع التسليم^(٣)

أما الرجعة فقد أولوا بها آيات كثيرة ومنها:

- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٧٢] قالوا: «الآية في الرجعة؛ لأن الآخرة هي الرجعة^(٤)» - قوله تعالى: ﴿وَأَقْسِمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ يَمُوتٍ﴾ [سورة النحل: ٣٨] قالوا: هذه الآية ليست في الكفار المنكرين للبعث، بل في أعداء الشيعة الذين ينكرون الرجعة^(٥)، ولا تخفى خطورة تأويل الآخرة، والبعث بالرجعة؛ لأنه يؤدي إلى إبطال المعاد، وبالتالي محاولة إزاحة هذا الجانب العقدي الهام عن أدلته .

(١) يقصد قول من فسر يس بيا محمد .

(٢) رواه البخاري ٥١٣/٢ ح ٣٥٣٢، ومالك في «الموطأ» ١٠٠٤/٢ ولفظه: «لِي خَمْسَةُ أَسْمَاءَ أَنَا مُحَمَّدٌ وَأَحْمَدُ وَأَنَا الْمَاحِي الَّذِي يَمْحُو اللَّهُ بِي الْكُفْرَ وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي يُحْمَرُ النَّاسُ عَلَى قَدَمِي وَأَنَا الْعَاقِبُ»

(٣) (تفسير القرطبي) ١٢٠/١٥

(٤) (تفسير العياشي) ٣٠٦/٢، و«البحار» ١١٦/١٣

(٥) انظر: (تفسير العياشي) ٢٥٩/٢، و«الرهان» ٣٦٨/٢

وبعد: فهذه النماذج لا تمثل إلا جزء ضئيلاً من تأويلاتهم الفاسدة في موضوع الإمامة، فقد اختزتها من مواضع متفرقة من القرآن الكريم لقصد التنويع، وإعطاء فكرة شاملة عن تأويلاتهم، ولو أردنا نقل ما أولوه في هذا الموضوع لما أمكننا ذلك أبداً؛ لأنه ما من آية فيها إشارة من قريب أو من بعيد إلى أهل الخير والصلاح إلا قالوا: المراد بها الأئمة وأتباعهم، حتى إن الواقف على تأويلاتهم في هذا الباب ليخيل إليه أن القرآن لم ينزل إلا في الإمامة، والأئمة.

المبحث الثاني

نصوص أولوها بالنيل من الصحابة رضوان الله عليهم :

لقد أسلفنا أن الرافضة وقفوا من أصحاب رسول الله ﷺ موقف البغض والعداء الشديد، وزعموا أنهم ارتدوا عن الإسلام بعد وفاة المصطفى ﷺ إلا عدداً يسيراً، ويرون أن المسلم لا يكون مؤمناً حتى يتبرأ من كثير من الصحابة، وخاصة الشيخين: أبي بكر وعمر ومن معهما من كبار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ومن ثم اشتغلوا بتأويل ما لا يخص من النصوص الشرعية لتنفيذ أغراضهم السافلة، والآن نضرب أمثلة قليلة لتخرصاتهم وهذيانهم في هذا الباب.

ولا بد من الإشارة إلى أنهم كثيراً ما يطلقون على الثلاثة الراشدين: الأول، والثاني، والثالث، وربما قالوا: فلان، وفلان، دون تصريح بالأسماء :

- قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة البقرة: ٨] أولوا هذه الآية بقولهم: «كأبن أبي وأصحابه، وكالأول، والثاني، وأصراهما من المنافقين الذين زادوا على الكفر الموجب للخنس والغشاة، والتفان، لاسيما عند نصب أمير المؤمنين عليه السلام للخلافة، والإمامة^(١)» هذا إفكهم بينما ذكر الإمام محمد بن جرير الطبري أنه «أجمع أهل التأويل على أن هذه الآية نزلت في قوم من أهل النفاق، وأن هذه الصفة صفتهم^(٢)»

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [سورة البقرة: ٢٠٨]

(١) «(الصافي في التفسير)» ٦٠/١

(٢) «(تفسير الطبري)» ١١٦/١ و«(تفسير القرطبي)» ١٣٥/١ وانظر الذهبي: «(المتقى من منهاج الاعتدال)»

ص ٣٤٤-٣٤٥ / الرياض / إدارات البحوث / ١٤٠٩ هـ

روى العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله قال: «أتدري ما السلم؟ قلت: أنت أعلم، قال: ولاية علي والأئمة والأوصياء من بعده، قال: وخطوات الشيطان والله ولاية الأول والثاني»^(١)

- قوله تعالى: ﴿الم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بما جلبت والطاغوت﴾ [سورة النساء: ٥١] قالوا: جلبت والطاغوت: أبو بكر وعمر^(٢).

- قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا يهديهم سبيلاً﴾ [سورة النساء: ١٣٧] روى العياشي عن جابر الجعفي قال: قلت لمحمد بن علي عليه السلام في قول الله في كتابه: ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا﴾ قال: «هما: أبو بكر، وعمر، والثالث: عثمان، والرابع: معاوية وعبد الرحمن وطلحة كانوا سبعة عشر رجلاً»^(٣)

- قوله تعالى: ﴿وقال الشيطان لما قضي الأمر﴾ [سورة إبراهيم: ٢٢] روى عن أبي جعفر قال: «هو الثاني، وليس في القرآن ﴿وقال الشيطان﴾ إلا وهو الثاني»^(٤) وهذا يدل على جهل واضع هذه الرواية المكذوبة بالقرآن، فإن قوله: وليس في القرآن (وقال الشيطان) مقصود به التأكيد والتعديد، وهذا اللفظ لا يوجد في القرآن إلا مرة واحدة، إلا أن هذا ليس بغريب في شأنهم ما داموا يعتقدون أن عندهم مصحفاً آخر فيه مثل القرآن الكريم ثلاث مرات، وليس فيه من هذا القرآن حرف واحد^(٥)، وعليه فيعدم عنايتهم بالقرآن الموجود بأيدينا أمر جار على الطبيعة.

(١) «تفسير العياشي» ١٠٢/١ و«الصابي» ١٨٢/١

(٢) انظر: «الرهان في تفسير القرآن» ٣٧٦-٣٧٧، و«تفسير العياشي» ٢٤٦/١

(٣) «تفسير العياشي» ٢٧٩-٢٨٠، ونحوه في «أصول الكافي» ٤٢٠/١ والجعفي كذاب مشهور.

(٤) «تفسير العياشي» ٢٢٣/٢ و«الرهان» ٣٠٩/٢ و«الصابي» ٨٨٥/١

(٥) انظر «الكافي» - كتاب الحجة - باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة ٢٣٨/١، ولعل

ذلك المصحف الخيالي تكرر فيه لفظ (وقال الشيطان) أكثر من مرة!

- قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ﴾ [سورة التوبة: ١٢] روى العياشي عن حنان بن سدير عن أبي عبد الله قال: سمعته يقول: «دخل عليّ أناس من البصرة فسألوني عن طلحة وزير، فقلت لهم: كانا إمامين من أئمة الكفر»^(١)

- قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ أضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ [سورة فصلت: ٢٩] روى الكليني عن أبي عبد الله قال: «هما: ثم قال: وكان فلان شيطاناً» وقال شارحه المجلسي: «هما، أي: أبوبكر وعمر، والمراد بفلان عمر، والجن المذكور في الآية عمر، وإنما سمي به لأنه كان شيطاناً، إما لأنه كان شرك شيطان لكونه ولد زناً، أو لأنه في المكر والخديعة كالشيطان»^(٢)، وهكذا جرى هؤلاء حسب ما تملّيه عليهم أهواؤهم غير عابئين بكتاب الله ولا بأقوال رسوله ﷺ، ولاريب أن هذا الموقف من الصحابة تكذيب لله الذي زكاهم في كتابه العزيز، ولرسوله الذي بشر هؤلاء بالجنة، ومن هنا وصف هؤلاء السلف الصالح بالزندقة، كما سبق في كلمة أبي زرعة الرازي^(٣)، وقال ابن قتيبة: «فكيف يجوز أن يرضى الله عز وجل عن أقوام ويحمدهم ويضرب لهم مثلاً في التوراة والإنجيل، وهو يعلم أنهم يرتدون على أعقابهم بعد رسول الله ﷺ إلا أن يقولوا: إنه لم يعلم، وهذا هو شر الكافرين»^(٤)

(١) «تفسير العياشي» ٧٧/٢-٧٨ و«البرهان» ١٠٧/٢.

(٢) «الكافي» مع شرحه المسمى «مرآة العقول» ٤١٦/٤، وعفوك ربنا من نقل هذا الخبر.

(٣) انظر ص ٢٩١ من هذه الرسالة.

(٤) «تأويل مختلف الحديث» ص ٢١٩/ بيروت/ ١٤٠٥ هـ.

المبحث الثالث

نصوص أولوها بالتقية :

إن التقية- كما أسلفنا- دين عند الرافضة، ومن لاتقية له فلا دين له، فلا غرو أن يجهدوا أنفسهم في البحث عن مقرر لها، ولو عن طريق التأويل البعيد الفاسد، كما عوّدونا في منهجهم: الاعتقاد أولاً، ثم التفتيش عن الأدلة-أو قل-عن الشبهات ثانياً، وفيما يلي أمثلة قليلة لتأويلاتهم الفاسدة علماً بأن تأويلاتهم الخاصة بالتقية لاتقل عن تأويلاتهم المتعلقة بأي أصل من أصولهم، ومن هذه الآيات:

- قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا زَرَعْنَاهُمْ يَنْفَقُونَ﴾ [سورة القصص: ٥٤] روى الكليني عن أبي عبد الله قال: ﴿بِمَا صَبَرُوا﴾ على التقية، وقال: الحسنة: التقية، والسيئة: الإذاعة^(١).

- قوله تعالى: ﴿اجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ [سورة الكهف: ٩٥] روى عن الصادق قال في هذه الآية: هي التقية. وعن قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ [سورة الكهف: ٩٧] قال: هو التقية^(٢).

وعن المفضل عن الصادق قال: ﴿وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ إذا عمل بالتقية لم يقدروا في ذلك على حيلة، وهو الحصن، وصار بينك وبين أعداء الله سداً لا يستطيعون له نقباً، قال: وسألته عن قوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ﴾ [سورة الكهف: ٩٧] قال: رفع التقية عند الكشف فينتقم من أعداء الله^(٣).

(١) (أصول الكافي) - كتاب الإيمان والكفر-باب التقية ٢/٢١٧-٢١٨

(٢) انظر: (تفسير العياشي) ٢/٣٥١ و(البرهان) ٢/٤٨٦

(٣) انظر: (تفسير العياشي) ٢/٣٥١ و(البرهان) ٢/٤٨٦

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ [سورة آل عمران: ٢٠٠] رواه عن أبي جعفر أنه قال: ﴿اصْبِرُوا﴾ يعني بذلك عن المعاصي، ﴿وصابروا﴾ يعني التقية، ﴿ورابطوا﴾ يعني الأئمة^(١)»

- قوله تعالى: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات: ١٣] قالوا: «أكثركم تقية، وأشدكم خوفاً من الناس»^(٢)

لعله قد بان لكل منصف أن الألفاظ العربية تفقد دلالاتها اللغوية والشرعية أمام منهج هؤلاء المؤولة، وأن الرافضة بمنهجهم في التأويل إنما يهدفون إلى صرف معاني القرآن الكريم وتحريفها عن الحقائق الدينية، والمعاني الشرعية التي أنزل القرآن لأجل بيانها، وإقرارها، ولأريب أن هذا الهدف لو تحقق كما يريدون لتعطلت الشريعة، وبطلت الملة، واضمحلت السنة، وانهارت أركان الدين الإسلامي، غير أن رحمة الله الواسعة بهذه الأمة، وحكمته البالغة اقتضت أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين محفوظاً بحفظه تعالى من التحريف والتغيير، والتبديل، ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [سورة الأنفال: ٣٠] ﴿وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا نِ يَتِمُّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة التوبة: ٣٢] فبقي الدين بإبقاء الله إلى الأبد رغم أنف الكائدين، ومكر الماكرين، والحمد لله رب العالمين.

(١) (تفسير العياشي) ٢١٤/١ و(البرهان) ٣٣٥/١

(٢) (الصافي) ٥٥/٥

الفصل الرابع

في جنابة تأويلات الباطنية على العقيدة

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالباطنية .

المبحث الثاني : فرق الباطنية وآراؤها .

المبحث الثالث : الأصول التي بنى عليها الباطنية منهجهم في التأويل .

المبحث الرابع : نماذج من تأويلات الباطنية وبيان بطلانها .

المبحث الخامس : العلاقة بين الباطنية والرافضة .

المبحث الأول : التعريف بالباطنية :

الباطنية فرقة خطيرة كبيرة تضم تحتها عدداً كبيراً من الفرق التي تسمت بأسماء مختلفة، ولُقِّبت بألقاب متعددة، إلا أنها جميعاً متفقة في الأصول، «وأشهر ألقابهم: الباطنية وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً»^(١) ويقولون: «الظاهر بمنزلة القشور، والباطن بمنزلة اللب المطلوب، وغاية مذهبهم في ذلك السلخ عن الدين؛ لأنه إذا وجب أن يكون لكل ظاهر باطن ويكون بمنزلة اللب على الحقيقة كان المرء بعد وقوفه عليه مستغنياً عن الظاهر، وغير معول عليه كما لا يُعول على القشور بعد الوقوف على اللب»^(٢) وهذا مسلكتهم مع النصوص الشرعية فادعوا «أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى في الظواهر بحرى اللب من القشر»^(٣) وتبنوا كثيراً من أصول الرافضة، وانتهجوا مناهجهم حتى صاروا كأنهم وإياهم على مذهب واحد، ودعوى محبة آل بيت النبي ﷺ وموالاتهم تمثل مدخلاً سهلاً إلى نفوس المسلمين، وقلوبهم، ومن هنا نجد جميع هذه الطوائف التي تبطن الشر للإسلام والمسلمين تبادر إلى إعلان موالاتهم.

يقول أبو حامد الغزالي - في تعريف الباطنية -: «مذهب ظاهره الرفض، وباطنه الكفر المحض، ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم... وأن كل زمان لابد فيه من إمام معصوم»^(٤) ولهم بالإضافة إلى لقب «الباطنية» ألقاب كثيرة، ولكل لقب سبب، وأشهر هذه الألقاب:^(٥)

(١) الشهرستاني: (الملل والنحل) ١٩٢/١

(٢) الديلمي: «بيان مذهب الباطنية وبطلانه» ص ٢١-٢٢/لاهور /إدارة ترجمان السنة/ ط ٢/١٤٠٢هـ

(٣) الغزالي: «فضائح الباطنية» ص ١١/الكويت/ مؤسسة دار الكتب الثقافية .

(٤) «فضائح الباطنية» ص ٣٧

(٥) انظر في هذه الألقاب : الغزالي: نفس المصدر ص ١٢-١٧ والديلمي: نفس المصدر ص ٢١-٢٥

القرامطة : لقبوا بها نسبة إلى رجل يقال له: حمدان قرمط، أحد دعائهم في ابتداء أمرهم، فاستجاب له في دعوته رجال فسموا قرامطة، وقرمطية .

الخرمية: وخرم: لفظ أعجمي ينبئ عن الشيء المستلذ المستطاب الذي يرتاح الإنسان إليه، فلقبوا بها نسبة إلى حاصل مذهبهم، وزيدته؛ فإنه راجع إلى طي بساط التكليف، وحط أعباء الشرع عن المتعبدين، وتسلط الناس على اتباع اللذات، وطلب الشهوات وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات.

البابية: سميت بها طائفة منهم بايعوا رجلاً يقال له: بابك الخرمي، وكان خروجه في بعض الجبال بناحية أذربيجان في أيام المأمون، واستفحل أمرهم واشتدت شوكتهم في أيام المعتصم، فوجه إليهم أفشين الحاجب فقاتلهم، وتمكن من القضاء على جند بابك وأسره، وأتى به إلى سامراء في صفر سنة ٢٢٣هـ ، فأمر المعتصم بقتله فقتل وصلب، وكافأ أفشين مكافأة عظيمة^(١)، ويشير الغزالي إلى أن هؤلاء يدعون أن لهم نبياً كان من ملوكهم قبل الإسلام، يقال له: شروين، ويزعمون أنه كان أفضل من نبينا ﷺ ومن سائر الأنبياء قبله، وهذا مما يؤكد الحق الدفين الذي يكنه هؤلاء للإسلام .

الإسماعيلية: نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الذي يزعمون أن أدوار الإمامة انتهت إليه؛ إذ كان هو السابع من محمد ﷺ وأدوار الإمامة عندهم سبعة، سبعة .

السبعية: لقبوا بها لأمرين: أحدهما: اعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة، وأن الانتهاء إلى السابع هو آخر الأدوار، وهو المراد بالقيامة عندهم، وأن تعاقب هذه الأدوار لا آخر له قط، وثانيهما: قولهم: أن تدابير العالم السفلي منوطة بالكواكب السبعة التي أعلاها زحل، ثم المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر. الحمرة: لقبوا بها لأنهم صبغوا الثياب بالحمرة أيام بابك، ولبسوها وكان ذلك شعارهم.

(١) انظر ابن الأثير: «الكامل»، حوادث ٢٢٠-٢٢٣هـ / بيروت / ١٤٠٧هـ / ت: عبد الله القاضي .

التعليمية: لقبوا بها لأن مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي والعقل والنقل، ودعوة الخلق إلى تلقي التعليم من الإمام المعصوم، وأن العلوم لا تدرك إلا بهذا النوع من التعليم. ويلاحظ: أن هذه الأسماء كلها تشير إلى حقائق معتقداتهم التي سنبينها لاحقاً - بإذن الله - كما تدل على أن المسلمين الذين لقبوهم بأكثر هذه الألقاب قد عرفوهم على حقيقتهم وكشفوا أمرهم. رغم شدة التكنم، والمبالغة في التخفي.

ومع ذلك ذهب مصطفى غالب^(١) يشكك في صحة هذه الحقائق التي تثبتها كتب التاريخ، والواقع المشاهد على حد سواء، فيقول: «هذا التقسيم لا يتفق مع الواقع والحقيقة؛ لأن الغزالي خلط بين الدعوات الباطنية الدينية والفلسفية، وبين أصحاب الحركات الثورية السياسية الاجتماعية الذين انتفضوا على ظلم العباسيين لتقويض دعائم ملكهم على أساس من التنظيم العسكري والاجتماع السياسي^(٢)». وهذا كلام بارد غريب؛ فإن الجميع باطنيون، وكون منظرهم يعملون في الخفاء لنشر المبادئ الباطنية وترسيخها في نفوس الأتباع، لا يتنافى مع كون بعض هؤلاء الأتباع ثواراً خارجين على الشرعية يشنون الهجمات الإرهابية على المسلمين تنفيذاً لما تمليه عليهم تلك العقائد التي اعتقدوها، لا بل يرون أن ذلك مما يحتمه عليهم معتقدتهم ذاك.

وبعد التشكيك في تلك الألقاب راح هذا الباطني المعاصر يقرر الألقاب التي يرى أنها هي التي تمثل الجانب الفكري الديني للباطنية، وهي: الناوسية: وعقيدتها: أن جعفر الصادق لم يموت ولا يموت، وهو القائم المهدي الذي سيرجع الموسوية: أتباع موسى الكاظم، وتتبع مذهباً باطنياً غير الاثني عشرية.

(١) كاتب باطني سوري قال عن نفسه: «ولأخفي على القارئ الكريم مدى إيماني وتأثري بالعقائد الباطنية، وأصولها وأحكامها» («الحركات الباطنية») ص ٢٦٨ / بيروت / دار الكتاب العربي .

(٢) «الحركات الباطنية» ص ٥٩

الإسماعيلية: وتحتها: التعليمية، والقرمطية، والسبعية، والميمونية، والخطابية، والفاطمية، والنزارية، والمستعلية، والبهرة، والأخاخانية، والمؤمنية. المفضلية: وتنسب إلى المفضل بن عمر الجعفي تلميذ جعفر الصادق، وهذه الفرقة هي أساس فرقة النصيرية.^(١) ثم يقول: «ولم يبق من الفرق الباطنية المعروفة في التاريخ حتى الآن إلا ثلاث فرق رئيسية لاتزال تحافظ على التراث الباطني القديم، وهي: الإسماعيلية بفروعها، والنصيرية، والدرزية»^(٢) أما ابتداء أمر الباطنية فمن الصعب تحديده بدقة نظراً لاتخاذ هذه الفرقة من التكنم والتخفي منهجاً لنشر أفكارها، غير أن المؤرخين تمكنوا من رصد الطوائف الفرعية التي نشأت في إطار الباطنية، وذكروا بداياتها، ذلك لأن غالب هذه الطوائف ترتبط بأشخاص عرفوا، وكشف أمرهم.

(١) «الحركات الباطنية» ص ٦٠

(٢) نفس المصدر .

المبحث الثاني: فرق الباطنية وآراؤها :

إن فرقة الباطنية تضم تحتها- كما أسلفت- طوائف كثيرة جداً يكون من الصعب عدّها وإحصاؤها، وفيما يلي أذكر أبرزها وأشهرها :

الإسماعيلية: بعد وفاة جعفر بن محمد الصادق سنة ١٤٧ أو ١٤٨ هـ وقع انشقاق بين الشيعة، فساق فريق الإمامة إلى موسى بن جعفر الكاظم، فسموا الموسوية، ويطلق عليهم أيضاً "الإمامية الاثني عشرية"، وفريق آخر ساق الإمامة إلى إسماعيل بن جعفر، فسموا "الإسماعيلية"، واستدل هؤلاء على إمامته بأن أباه نص على إمامته لكن الاختلاف بينهم حصل في موته في حياة أبيه، فذهب جمهورهم إلى أنه لم يموت، لكن والده أظهر موته تقية خوفاً عليه من خلفاء بني العباس، وهذا سخيف، فكيف يخفيه تقية ولا يخفي نفسه؟ وذهب بعضهم إلى أن موته صحيح، إلا أن النص باق في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم؛ لأن النص لا يرجع القهقري، فالإمام بعد إسماعيل: محمد بن إسماعيل.^(١) ويبدو أن ابتداء التخطيط لهذا المذهب يرجع إلى أبي الخطاب الذي كان معاصراً لجعفر بن محمد فنسب نفسه إليه وحاول أن يجعله وسيلة لنشر أفكاره الباطنية، فالباطنية كغيرها من فرق الضلال لا يفتأون- قديماً وحديثاً- يحاولون إلصاق نحتهم بالأئمة المشهورين بالنبل وصلاح الحال سعيّاً وراء كسب ثقة عوام المسلمين، فهذا عازف تامر- الباطني المعاصر- ينسب تنشئة الإسماعيلية إلى الإمام جعفر الصادق فيقول: «باعتقادي أن الحركة الإسماعيلية يرجع أمر تخطيطها وغرسها إلى الإمام جعفر الصادق، وأعضاء مدرسته الفكرية، ومنهم ولده إسماعيل الذي نعتبه من أعضاء هذه المدرسة البارزين»^(٢)، غير أنهم يتناقضون في هذا فيقول مصطفى غالب: «لا يستطيع الباحث مهما ملك من قوة البيان وسعة الاطلاع

(١) انظر الشهرستاني: المصدر السابق ١٦٧/١-١٦٨، ١٩١، ويشير صاحب «قصة الحضارة» ٢٢١/١٣ إلى

أن إسماعيل آدمي الخمر فخلعه أبوه جعفر عن الإمامة بعد أن ولّاه العهد .

(٢) عازف تامر: «القرامطة: أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم» ص ٤٦/ بيروت/ دار مكتبة الحياة .

أن يحدد بالضبط نشأة الحركات الباطنية السرية، لما تكتنف تلك النشأة من الغموض والإبهام.» ثم يقول: «الحقيقة التي لا جدال فيها أن واضع البذرة الأولى في صرح هذه المدارس الفلسفية... هو الإمام جعفر الصادق.» ويقول- في وصف ميمون القداح-: «هذا الداعي الكبير والفيلسوف العظيم، وواضع البذرة الباطنية الأولى في الإسلام»^(١) وهذا الكلام كله تناقضات كما لا يخفى، وعلى أية حال، نسبة تلك النشأة إلى الصادق افتراء عليه؛ فإنه- رحمه الله- كان قد تبرأ من أبي الخطاب عندما جاهر ببعض معتقداته الغالية، وطرده، يقول الشهرستاني: «فلما وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه، وأمر أصحابه بالبراءة منه، وشدد القول في ذلك، وبالغ في التبري منه، واللعن عليه، فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه- ثم أضاف قائلاً-: زعم أبو الخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة، ثم قال بإلهية جعفر بن محمد، وإلهية آبائه رضي الله عنهم»^(٢)

وبعد جهد غير عادي تمكن أبو الخطاب من نشر أفكاره، فصار له أتباع لجأوا بعد موته إلى إسماعيل بن جعفر، وبعد موت إسماعيل التفوا حول ابنه محمد بن إسماعيل، وفي غضون ذلك كله يعملون على بث سموم الباطنية داخل صفوف المسلمين.

ولاشك أن الخطائية هؤلاء كان لهم أهداف خبيثة ترمي إلى استئصال الإسلام، والعقيدة الصحيحة من قلوب المسلمين، كما أنها من أقدم الفرق الباطنية، إن لم تكن أقدمها على الإطلاق، وهنا نجد المؤرخ الكبير ابن الأثير يقول: «فلما يئس أعداء الإسلام من استئصاله بالقوة أخذوا في وضع الأحاديث الكاذبة، وتشكيك ضعفة العقول في دينهم بأمور قد ضبطها المحدثون، وأفسدوا الصحيح بالتأويل، والطعن عليه، فكان أول من فعل ذلك أبو الخطاب محمد بن أبي زينب مولى بني أسد، وأبو شاذان ميمون بن ديصان صاحب كتاب «الميزان في نصره الزندقة» وغيرهما، فآلقوا إلى من وثقوا به أن لكل شيء

(١) «الحركات الباطنية» ص ٤٥، ٥٣، ٧٩ على التوالي .

(٢) «الملل والنحل» ١٧٩/١، وانظر «مقالات الإسلاميين» ص ١٠

من العبادات باطنياً، وأن الله تعالى لم يوجب على أوليائه ومن عرف من الأئمة، والأبواب صلاة ولازكاة، ولاغير ذلك، ولا حرم عليهم شيئاً، وأباحوا لهم نكاح الأمهات والأخوات، وإنما هذه قيود للامة ساقطة عن الخاصة، وكانوا يظهرن التشيع لآل بيت النبي ﷺ ليستروا أمرهم، ويستميلوا العامة، وتفرق أصحابهم في البلاد، وأظهروا الزهد والعبادة يغرون الناس بذلك، وهم على خلافه، فقتل أبو الخطاب وجماعة من أصحابه بالكوفة... وتفرقت هذه الطائفة في البلاد وتعلموا الشعبة، والنارجيات، والزور، والنجوم، والكيمياء، فهم يختالون على كل قوم بما ينفق عليهم وعلى العامة بإظهار الزهد^(١)» وهذا يؤكد أن الإسماعيلية تعد أقدم الطوائف الباطنية، وأنها بمثابة الأم لسائر الطوائف، وهذا ما يفسر لنا ربط العديد من المؤرخين نشأة الباطنية بنشأتها، وهو ربط صحيح لولا ما يعكسه من سلوك أهل هذه النحل مسلك التكتم، ومن وجود حركات فردية جارية على سنن الباطنية قبل إسماعيل بن جعفر الذي يجعل أولئك المؤرخون نشأة الباطنية مرتبطة بعصره، وعلى هذا يمكن أن نقول: إن الباطنية كفكرة وعقيدة ذات أهداف خبيثة كانت موجودة منذ وقت مبكر جداً عبر حركات فردية خفية، تقم أصحابها على الإسلام الذي قوض أركان دولتهم الجوسية، وأما باعتبارها حركة منظمة تنظيمياً مكشوفاً فلم تظهر إلا في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، بظهور الحركة الخطابية التي التف أنصارها حول إسماعيل بن جعفر، وانتسبوا إليه بعد أن أعلن أبوه جعفر رفضه القاطع لآرائهم. القرامطة: تنتسب القرامطة إلى حمدان بن الأشعث الأهوازي الملقب بقرمط، لقب به لقصر كان فيه إذ كان قصيراً القامة، ورجلاه قصيرتان بشكل يلفت

(١) «(الكامل في التاريخ)» ٤٤٨/٦-٤٤٩ حوادث سنة ٢٩٦هـ وأشار إلى أنه نقل المعنى من «(تاريخ أفريقية

والمغرب)» للأمير عبد العزيز، والشعبة: الاحتيال بالسحر ونحوه [الوسيط ص ٤٨٤] والنارجيات: لعلها أدوية

كيماوية تؤخذ من شجرة النارج [الوسيط ص ٩١٢]

الانتباه، فكان خطوه قصيراً جداً^(١)، ودعوة هذا الرجل امتداد للدعوة الإسماعيلية، ولعل أقدم مصدر يوضح صلة القرامطة بالإسماعيلية هو ما نقله صاحب الفهرست^(٢) من كتاب أبي عبد الله رزام الذي رد فيه على الإسماعيلية وكشف مذهبهم فقال: «إن عبد الله بن ميمون القداح كان من أهل قوزح العباس بقرب مدينة الأهواز، وأبوه ميمون الذي تنسب إليه الفرقة المعروفة بالميمونية... وكان ميمون وابنه ديصانين، وادعى عبد الله أنه نبي مدة طويلة، وكان يظهر الشعابيد، ويذكر أن الأرض تطوى له، فيمضي إلى حيث أحب في أقرب مدة، وكان يخبر بالأحداث الكائنات في البلدان الشاسعة، وكان له مرتبون في مواضع يرغبهم ويحسن إليهم ويعاونونه على نواميسه، ومعهم طيور يطلقونها من المواضع المتفرقة إلى الموضع الذي فيه يئْت، فيخبر من حضره بما يكون فيتموه ذلك عليهم... وصار إلى البصرة، فنزل على قوم من أولاد عقيل بن أبي طالب، فكبس^(٣) هناك فهرب إلى سلمية بقرب حمص، واشترى هناك ضياعاً، وبث الدعاة إلى سواد الكوفة، فأجابه من هذا الموضع رجل يعرف بمحمدان ابن الأشعث، ويلقب بقرمط لقصر كان في متنه وساقه، وكان قرمط هذا أكثراً، بقاراً في القرية المعروفة بقس بهرام... ونصب له عبد الله بن ميمون رجلاً من ولده يكاتبه من الطالقان وذلك في سنة ٢٦١ هـ»^(٤)

أما الداعي الذي لقيه قرمط في سواد الكوفة فقد ذكر أنه حسين الأهوازي الذي كان يتحول في سبيل دعوته، فاجتمع به وهو في طريقه من سلمية ولم يلبث قرمط أن أصبح من أتباع حسين، إذ كان حسين يظهر التشيع وينتقد العباسيين، ويتذمر من وضعهم، فلقي هذا مكاناً في قلب محمدان، وعند ما مات حسين تسلم محمدان زمام هذه

(١) انظر القريزي: ((الخطوط)) ٣٥٧/٢، ومحمود شاكر: ((القرامطة)) ص ٩/ بيروت/المكتب الإسلامي/ ١٤٠٩ هـ

(٢) انتهى النديم من تأليف الفهرست سنة ٣٧٧ هـ (انظر مقدمة المحقق ص أ)

(٣) الكبس: الضغط (المعجم الوسيط ص ٧٧٣) والمراد: إلقاء القبض عليه.

(٤) ((الفهرست)) ص ٢٣٨، وفي طبعة دار المعرفة ص ٢٦٤، ومعنى الأكثار: الحرات [المعجم الوسيط]

الدعوة، وترقى في درجاتها بسرعة. فائقة نتيجة جده ونشاطه الذي لم يكن عادياً، الأمر الذي جعل طابع هذا الاسم- القرامطة- يغلب على هذه الحركة، كما جعل بعض المؤرخين يقرر احتمال كون قرمط داعية في الأصل، لكنه لم يكن معروفاً^(١)، وهذا كله يبين بوضوح نشأة القرامطة وصلتها بالإسماعيلية.

يقول مصطفى غالب: «وباعتقادي أن الحركات القرمطية بمجموعها كانت منذ بدايتها حتى نهايتها على اتصال وثيق بالأئمة المستورين في سلمية يتلقون منهم التعليمات والإرشادات التي تهدف إلى إقامة الدعوة باسم الإمام الإسماعيلي المستور المنحدر من عقب محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق^(٢)»

ثم إنه لابد- ونحن نعرف بالقرامطة- من الإشارة إلى دور هذه الحركة المدمر، وما قام به أعضاؤها من أفعال يتضى لها جبين المؤمن «فقد كانت فرقة القرامطة فرقة مفرقة شغلت العالم الإسلامي لفترة طويلة، وهزمت جيوش الخلافة العباسية، في مواضع كثيرة، ودخلوا مكة أثناء موسم الحج وقتلوا الحجاج وطموا بمحنتهم بحر زمزم... وانتزعوا الحجر الأسود وحملوه إلى عاصمتهم «هجر» حيث ظل لديهم بضعة وعشرين عاماً^(٣)»

الفاطميون: لقد أسلفنا قول النديم: إن عبد الله بن ميمون لما صار إلى البصرة نزل على قوم من أولاد عقيل بن أبي طالب، وأنه نصب رجلاً من ولده وبقي يرأسه من الطالقان، وأضاف: «ولم يزل عبد الله وولده بعد خروجهم يدعون أنهم من ولد عقيل، وكانوا أحكموا النسب بالبصرة، فمن ولد عبد الله انتشرت الدعوة في الأرض، وقدم الدعاة إلى الري، وطبرستان، وخراسان، واليمن والأحساء، والقطيف، وفارس، ثم خرج

(١) انظر محمود شاكر: «القرامطة» ص ١٠.

(٢) «الحركات الباطنية» ص ١٤٣.

(٣) صابر طعيمة: «العقائد الباطنية» ص ١٧٦/ بيروت ١٤١١ هـ وانظر «مجموع الفتاوى» ٢٧/ ٤٦٧.

سعيد بن عبد الله بن ميمون إلى مصر فادعى أنه علوي فاطمي، وتسمى بعبيد الله^(١) فهم في الحقيقة عبودية نسبة إلى عبيد الله هذا، ولكنهم انتسبوا إلى فاطمة بنت

رسول الله ﷺ وهي بريئة منهم ومن ضلالتهم، إلا أن هذا التصرف جارٍ على قاعدة أهل الضلال في تضليل العامة بالانتساب إلى المحترمين

هكذا نجد أكثر المؤرخين يذهبون إلى أن سعيد بن عبد الله اشتهر بسلمية بعد موت عمه، وكثر ماله فطلبه السلطان ففر من سلمية إلى مصر يريد المغرب، وكان على مصر عيسى النوشري فورد عليه خطاب الخليفة ببغداد يأمره بالقبض عليه، فهرب إلى سِجلماسة بالمغرب في زي التجار، فبعث المعتضد من بغداد في طلبه فأخذ وحبس حتى أخرجه أبو عبد الله الشيعي^(٢) من محبسه، فتسمى حينئذ بعبيد الله، وتكنى بأبي محمد، وتلقب بالمهدي، وصار إماماً علوياً من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وإنما هو سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون القداح^(٣).

قال أبو شامة المقدسي ت ٦٦٥ هـ «يدعون الشرف، ونسبتهم إلى مجوسي أو يهودي، حتى اشتهر لهم ذلك، وقيل الدولة العلوية، والدولة الفاطمية، وإنما هي الدولة اليهودية، أو المجوسية الملحدة الباطنية... وذكر جماعة من العلماء الأكابر أن نسبتهم غير صحيح، بل المعروف أنهم بنو عبيد، وكان والد عبيد من نسل القداح المجوسي الملحد، وقيل والده يهودي من أهل سلمية، وعبيد كان اسمه سعيداً فغيره بعبيد الله لما دخل إلى المغرب، وادعى نسباً ذكر بطلانه جماعة من علماء الأنساب، ثم ترقى وتملك وبنى المهديّة، وكان زنديقاً خبيثاً، ونشأت ذريته على ذلك، وبقي هذا البلاء على الإسلام من

(١) «الفهرست» ص ٢٣٨، وانظر «مجموع الفتاوى» ٣٢٠/٤

(٢) أحد دعاة الباطنية، كان أبو الشلح بن أحمد بن عبد الله بن ميمون قد بعثه إلى المغرب، فاشتهر هناك بأبي عبد الله الشيعي . (الخطط ٣٤٨/١)

(٣) انظر المقرئ: (الخطط) ٣٤٨/١ غير أنه بعد أن ذكر هذا زاح يحاول تصحيح نسب عبيد الله إلى علي

ﷺ ولم يأت بقاطع، وانظر «الفرق بين الفرق» ص ٢٨٨

أول دولتهم إلى آخرها^(١)» وقال الحافظ الذهبي - في وصف عبيد الله -: «والد الخلفاء الباطنية العبيدية الفاطمية، افترى أنه من ولد جعفر الصادق وكان بسلمية، فبعث دعائه إلى اليمن، والمغرب، وحاصل الأمر: أنه استولى على مملكة المغرب، وامتدت دولته بضعا وعشرين سنة، ومات في ربيع الأول في المهديّة التي بناها، وكان يظهر الرفض ويبطن الزندقة^(٢)» ومع كثرة من أنكر صحة نسب هؤلاء ينبغي التنبيه إلى أنه على فرض صحة النسب فإن ذلك لا يفيدهم شيئا، ما دام قد ثبت ضلالهم، وبعدهم عن السنة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدولة الباطنية التي نشأت بالمغرب سنة ٢٩٦هـ ختمت بمصر سنة ٥٦٧هـ. وفيما يلي عرض سريع للخلفاء الأربعة عشر الذين تعاقبوا على كرسي الحكم خلال هذه الفترة:

- ١- عبيد الله المهدي قام ٢٩٦هـ ومات ٣٢٢هـ
- ٢- أبو القاسم محمد الملقب بالقائم بأمر الله ت ٣٣٣هـ
- ٣- أبو الظاهر إسماعيل الملقب بالمنصور ت ٣٤١هـ
- ٤- أبو تميم معد الملقب بالمعز لدين الله ت ٣٦٥هـ وفي عهده استطاع العبيديون دخول مصر، ونقل مركزهم إليها، إذ بنى قائد المعز جوهر الصقلي مدينة القاهرة عام ٣٥٨هـ
- ٥- أبو منصور نزار الملقب بالعزیز بالله ت ٣٨٦هـ
- ٦- أبو علي منصور الملقب بالحاكم بأمر الله قتل ٤١١هـ
- ٧- أبو معد علي الملقب بالظاهر لإعزاز دين الله ت ٤٢٨هـ
- ٨- أبو تميم معد الملقب بالمستنصر بالله ٤٨٧هـ أقام في الخلافة ٦٠ سنة وأشهر^(٣)

(١) أبو شامة: ((الروضتين في أخبار الدولتين)) ١/ ٢٠١/ القاهرة/ ١٢٨٧هـ ونقله عنه الذهبي في ((السير))

٢١٣/١٥

(٢) ((العبر)) ١٦/٢ حوادث ٣٢٢هـ

(٣) نقل السيوطي (تاريخ الخلفاء ص ٤٢٠) عن الذهبي قوله: ولأعلم في الإسلام - لاخليفة، ولاسلطاناً - أقام هذه المدة .

٩- أبو القاسم أحمد الملقب بالمستعلي بالله ت ٤٩٥ هـ

١٠- أبو القاسم منصور الملقب بالآمر بأحكام الله، تولى وهو طفل له خمس

سنين، وقتل سنة ٥٢٤ هـ من غير عقب .

١١- قام بعده عمه عبد المجيد بن محمد بن المستنصر الملقب بالحافظ لدين الله

ت ٥٤٤ هـ

١٢- إسماعيل بن عبد المجيد الملقب بالظافر قتل سنة ٥٤٩ هـ

١٣- أبو القاسم عيسى الملقب بالفائز بنصر الله ت ٥٥٥ هـ

١٤- أبو محمد عبد الله بن يوسف بن الحافظ الملقب بالعاضد لدين الله

ت ٥٦٧ هـ وبخلعه وموته انقرضت الدولة العبيدية الباطنية، وأقيمت الدولة العباسية في

(١)
مصر.

الدروز: إحدى الطوائف الباطنية أسسها رجل يدعى حمزة بن علي الزوزني، ويقول الدروز: إن حمزة بن علي فارسي ولد بمدينة زوزن في خراسان سنة ٣٧٥ هـ مساء الخميس في ٢٣ ربيع الأول، وهو - كما يزعمون - اليوم والتاريخ الذي ولد فيه الحاكم بأمر الله، وهو سبب الصلاة الأسبوعية التي يصليها الباطنية الدروز مساء كل خميس، ولما بلغ العشرين من عمره جاء إلى مصر وتبع الحاكم بأمر الله، وصار يلقب بالفاطمي بدل الزوزني، فرحب به الحاكم وضمه إلى حاشيته، وأسكنه في قصره، فصار همزة الوصل بين دعاة الفرس، وبين الحاكم، وبظهور حمزة بن علي بن أحمد بدأت الدعوة ((التوحيدية)) [الدرزية] وبذلك بدأ تاريخ من يسمون الدروز، أي في سنة ٤٠٨ هـ، فقد ورد في ختام الكتاب المعروف بـ ((النقض الخفي)) وهو أول كتب حمزة ما يلي: ((رفع هذا الكتاب إلى الحضرة اللاهوتية في شهر صفر سنة ثمان وأربعمائة من الهجرة، وهي أولى

(١) انظر السيوطي: ((تاريخ الخلفاء)) ص ٤٢٠، وأمين طليع: ((أصل الموحدين الدروز))

سني ظهور عبد مولانا ومملوكه هادي المستحيين المنتقم من المشركين بسبب مولانا جل ذكره، لاشريك له، ولامعبود سواه، وحسبنا مولانا وحده، قوبل وصحت^(١)»

وهذا النص يأتي ضمن كتب ورسائل كثيرة كان حمزة بن علي يقرر فيها مذهبه الباطني، ويقدمها إلى الحاكم، والجديد في هذا أنه وضع قواعد المذهب على تأليه الحاكم بأمر الله، وجعل من نفسه عبده، وهادي مستحييه المنتقم من المشركين في عبادته، كما يوضح بجلاء تاريخ بداية تأسيسه لهذه النحلة سنة ٤٠٨ هـ يقول مصطفى غالب : «واستطاع -حمزة- بما أوتيته من حنكة ودراية ومقدرة ودهاء، وخيال خصب أن يجمع حوله بعض الدعاة ويتفقوا سرّاً للدعوة إلى تأليه الإمام الحاكم بأمر الله معتمداً في دعوته هذه على أصول وأحكام جديدة استنبطها من صميم الأصول والأحكام الإسماعيلية^(٢)» قلت : نظراً لهذا التصريح الواضح في تأليه الباطنية لغير الله لم أول أي اهتمام دفاع مصطفى غالب عن الدرزية وزعمه أنهم لا يؤهون الحاكم بأمر الله؛ لأنه أول من ناقض هذا الكلام^(٣) وعند ما أعلن حمزة بن علي ألوهية الحاكم أراد العلماء قتله فخاف على نفسه وفرّ إلى وادي التيم بلبنان، وهناك دعا إلى فكرته وأنشأ المذهب الدرزي^(٤). وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء كانوا يسمون أنفسهم «الموحدين» يقول عبد الله النجار^(٥) : «وفقدوا اسمهم الأول «الموحدين» وصاروا يسمون الدرروز، أو بني معروف كما يفضلون^(٦)» ومما سبق يظهر لنا أن الإسماعيلية هي أم جميع هذه الحركات الباطنية.

(١) عبد الله النجار : «مذهب الدرروز والتوحيد» ص ١٢٤/مصر/١٩٦٥م

(٢) «الحركات الباطنية» ص ٢٤١-٢٤٢

(٣) انظر دفاعه في نفس المصدر ص ٢٣٩

(٤) انظر محمود شاكر : «القرامطة» ص ٦٥

(٥) درزي، سفير لبناني سابق، ومدير معارف جبل الدرروز، كما كتب على طرة كتابه .

(٦) «مذهب الدرروز» ص ٢٦، وذكر أمين طليح-منهم-أن عدد الدرروز سنة ١٩٥٣م في لبنان وسوريا بلغ

مائتين وخمسين ألف نسمة. انظر أصل الموحدين الدرروز ص ٢٢

النصيرية: طائفة من الطوائف الباطنية الغالية ارتبطت نشأتها بوفاة الحسن العسكري سنة ٢٦٠هـ الذي تدعى الرافضة أنه إمامهم الحادي عشر، حيث بادرت مجموعة من المنتمين إليه، وادعوا أن له ولداً اختفى في سرداب بمنزل أبيه في سامراء، وأنه الإمام الثاني عشر الغائب، كما خرجت مجموعة من الرافضة كل يدعى أنه الواسطة بين هذا الإمام الغائب - في زعمهم - وبين الشيعة، ومن هؤلاء محمد بن نصير البصري النميري، وكان مولى للحسن العسكري، غير أنه بالغ في دعواه وغلا غلوا فاحشاً فادعى النبوة، وأن الذي أرسله هو علي بن أبي طالب؛ لأنه إله معبود، وصار أتباعه يسمون النصيرية نسبة إليه، وفي عهد شيخهم الحُصيني عرفوا بالنصيرية، وكانوا يسمون أنفسهم «المؤمنين»^(١) واشتهرت هذه الطائفة أيضاً بالعلوية إلا أن هذه النسبة اخترعوها في وقت متأخر، يقول أبو الهيثم: «أما تسمية هذه الفرقة بالعلوية فشيء لاتقره اللغة ولا المنطق؛ لأنه عمل فردي اخترعه رجل من نصيرية اللواء هو المدعو محمد أمين غالب الطويل... عام ١٩٢٤م حين سمي كتاباً له «تاريخ العلويين» والمعروف تاريخاً أن كلمة العلويين والعلوية إنما اصطلاح عرف به أهل البيت النبوي من ذرية علي، فحيثما أتت هذه النسبة انصرفت إليهم وحدهم... وليس في الأرض أحد يطلق اسم «العلوي» على «النصيري» خارج الحدود السورية، وهذا وحده كاف في رد الأمر إلى نصابه، ثم لانتسى أن للاستعمار الفرنسي يداً فعالة في خلق هذه التسمية التي ولدت في نفس الظروف التي خلقت فيها دولة «العلويين»، فلتذهب إذن مع الفرنسيين^(٢) وبعد موت مؤسس الطائفة تولى قيادتها محمد بن جندب، ثم الحسين بن حمدان الحُصيني الذي يعد الرجل الأعظم عند النصيرية. آراء الباطنية: بعد هذه الإمامة السريعة حول أبرز طوائف الباطنية نجمل فيما

(١) انظر: سليمان الحلبي: «طائفة النصيرية» ص ٣٣-٣٩/القاهرة/المطبعة السلفية، ود. ناصر القفاري، وناصر

العقل: «الموجز في الأديان والفرق» ص ١٣٦/الرياض/ دار الصميعي/١٤١٣هـ

(٢) أبو الهيثم: «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص ٣٧/جدة/ط ٢/١٤٠٨هـ

يلي آراءها ومقالاتها التي يتفقون عليها، وإن اشتهر بعضها لدى بعض هذه الطوائف أكثر من بعض:

١- تأليه غير الله : إن من الفوارق التي ابتليت بها أمة الإسلام أن ينتسب إلى هذا الدين القويم قوم لا يعرفون التوحيد الحق، بل ولا يعبدون إلهاً واحداً، ولا يعتقدون وحدانية الخالق، فيقعون في تأليه المخلوقين، يقول حمزة بن علي- مؤسس الطائفة الدرزية من الباطنية متحدثاً عن الحاكم بأمر الله-: «مولانا سبحانه مبدع الأبداء، وخالق الأنواع... منزه عن الصفات والمبدعات، لا تحيط به الجهات، ولا تقدر على وصفه اللغات، سبحانه وتعالى عما يصفون... الظاهر لخلقته بالبشرية، المعروف عند العالم بالحاكم، وما أدراك ماهي حقيقة الحاكم؟ ولم تسمى بالحاكم في هذه الصورة دون سائر الصور؟... فيجب على الموحدین المستبصرين الكشف عن هذا الاسم، وحقيقة الحاكم، وقوله الحاكم بأمر الله^(١)» يقول مصطفى غالب- بعد أن نقل جملة من النصوص المشابهة-: «هذه هي خلاصة الرموز والاصطلاحات التوحيدية التي وردت في أكثر الرسائل والكتب الدرزية المقدسة، والتي تذكر أن للإمام الحاكم بأمر الله حقيقة لاهوتية لا تندرك بالحواس ولا بالأوهام^(٢)» ويقول حمزة أيضاً: «توكلت على مولانا البار العلامة، من لا يدخل في الخواطر والأوهام، ولا تحيط به الشهور والأعوام... حاكماً يحل وصفه عن الحكام... رب المشرقين والمغربين... ومن صلي له إلى القبلتين، وأخذت له الدعوة إلى العالمين سبحانه وتعالى عن تشبيه المخلوقين والعابدين علواً كبيراً^(٣)» وقال أيضاً: «مولانا حل ذكره وعز اسمه، وحل سلطانه الحاكم الأحمد، الفرد الصمد الذي لم يتخذ في حقيقة لاهوته صاحبة ولا ولدًا... ومولانا سبحانه معلل علة العلل، حل ذكره، وعز اسمه، ولا معبود سواه ليس له مثبته في

(١) حمزة بن علي: «رسالة البلاغ والنهاية» ص ٢٣٧ طبع مع «الحركات الباطنية»

(٢) «الحركات الباطنية» ص ٢٣٨

(٣) حمزة بن علي: «رسالة كشف الحقائق» ص ٢٣٦ طبع مع «الحركات الباطنية»

الجسمانيين^(١)» وهكذا نجد هذا الرجل يخاطب مولاه الحاكم بكل وصف لا يليق إلا بالله، ولا يخاطر ببالك أبداً أنه يخاطب غير الحاكم العبيدي، وقد مبرك قوله: «الظاهر لخلقه بالبشرية، المعروف عند العالم بالحاكم» ويوضحه قوله-وهو يكشف عن معنى قوله: «توكلت على مولانا»:- «فقولي: توكلت على مولانا جل ذكره، أردت به: لاهوت مولانا-الحاكم- الذي لا يدرك بوهم، ولا يدخل في الخواطر والفهم، ما من العالمين أحد إلا وهو معهم، وهم لا يبصرون، يعلم خائنة الأعين، وما تخفي الصدور، وهو جل ذكره أعظم من أن يوصف أو يدرك، ومن اتكل عليه فهو يكفيه جميع مهماته^(٢)»

ومعنى هذا الكلام أن الله-عند الباطنية- يحل في مخلوقاته، فيظهر للناس في صور بشرية، يقول مصطفى غالب الباطني: «وما لاشك فيه أن الإمام الحاكم بأمر الله هو عند الدروز بشر في الأعين المجردة، ويعيش كما يعيش غيره من البشر، ولكن الإله المعبود اتخذ لنفسه صورة إنسية سماها «الحاكم بأمر الله» مثل ما يتخذ الإنسان ثيابه فيرتديها، ثم ينزعها ويرتدي غيرها، فيظهر في الصور الناسوتية المتغيرة، ففي كل عصر ظهر فيه اتخذ صورة ناسوتية تختلف عن الأخرى^(٣)» وما دام الإمام الباطني-عند الباطنية- هو الواحد، الأحد، الفرد، الصمد، فلن نستغرب قول شاعرهم ابن هانئ الأندلسي في مدح المعز لدين الله العبيدي الباطني:

«ما شئت لا ما شاءت الأقدار ★ فاحكم فأنت الواحد القهَّان» ويقول:
«ندعوه منتقماً عزيزاً قادراً ★ غفار موبقة الذنوب صفوحاً^(٤)»

(١) «رسالة البلاغ والنهاية» ص ٢٣٦

(٢) حمزة بن علي: «رسالة سبب الأسباب» ص ٢٥٤ مع «الحركات الباطنية»

(٣) «الحركات الباطنية» ص ٢٣٥

(٤) حسن إبراهيم حسن: «تاريخ الدولة الفاطمية» ص ٣٤٨/القاهرة/١٩٦٤م، وسياحي مزيد بيان لاعتقادهم الزهية الأئمة عند الحديث عن أصولهم .

٢- نفي الأسماء والصفات:

إن الباطنية في باب الأسماء والصفات يعتقدون عقيدة الجهمية المحضة، فينكرون الأسماء والصفات، ويكذبون بالنصوص الواردة في إثباتها بالتأويل الباطل، «وقالوا: إن الباري سبحانه لا يوصف بموجود، ولا بمعدوم، ولا هو معلوم، ولا هو مجهول، ولا موصوف، ولا غير موصوف، ولا قادر، ولا غير قادر، ولا عالم ولا غير عالم، وهلم جرا إلى آخر الصفات... وغرضهم نفي الصانع تعالى بوجه يذقُّ على عوام الخلق»^(١)

ومن أقوالهم في هذا الباب: «فلا يقال عليه حياة، ولا قادراً، ولا عالماً، ولا عاقلاً، ولا كاملاً، ولا تاماً، ولا فاعلاً؛ لأنه مبدع الحي، القادر، العالم، التام، الكامل، الفاعل، ولا يقال عنه ذات؛ لأن كل ذات حاملة للصفات»^(٢) وقالوا أيضاً: «ليس له أسماء؛ لأن الأسماء من موجوداته، ولا صفات؛ لأن الصفات من أيساته»^(٣)، وإن حروف اللغة لا يمكن أن تؤدي إلى لفظ اسمه، أو يطلق عليه شيء منها؛ لأن جميعها من مخزعاته، وإن كافة الأسماء التي أبدعها جعلها أسماءً لمبدعاته»^(٤) وينقل عبد الله النجار-الباطني الدرزي- من الرسالة ٦٧ من رسائل الدرزي: «كيف نؤمن بمعرفة الله إذا كان مستوياً على عرش فوق سبع سموات، ونحن نجعل ما وراء أقرب حدار إلينا؟»^(٥) ولا بد من التنبيه على أن الزندقة الكامنة وراء هذه العبارة أحبت من مجرد نفي الأسماء والصفات، فمن عرف مذاهبهم علم أنه يرمي إلى أنه لا يمكن الإيمان برب لانراه، وهذا يتمشى مع اعتقادهم ألوهية أئمتهم الذين يرونهم ويعرفونهم. ونقل من الرسالة ١٣ قوله: «ولا أقول: إنه شيء

(١) الديلمي: «بيان مذهب الباطنية» ص ٦، ١٧

(٢) حاتم إبراهيم الحامدي: «كنز الولد» ص ١٣-١٤/بيروت/دار الصادر: مصطفى غالب .

(٣) أي: من موجوداته، انظر جميل صليبا: «المعجم الفلسفي» ١/١٨٤/بيروت/ ١٩٨٢م

(٤) عارف تامر الباطني: «الإمامة في الإسلام» ص ٦٦/بيروت/ دار الكتاب العربي

(٥) «مذهب الدرزي والتوحيد» ص ٧٩

فيقع به الهلاك، ولا أقول: إنه لا شيء فيكون معدوماً مفقوداً، ولا هو على شيء فيكون معمولاً عليه، ولا هو في شيء فيكون محاطاً به، ولا متعلق بشيء فيكون قد التجأ إليه^(١)» ثم يقول النجار: «وفلسفة التوحيد هذه تلتقي في بعض الأمور مع المعتزلة، وتخالفها كما رأينا في بعضها الآخر، فإنها تنفي عن الله الصفات والأسماء والحالات، والجهات، والقدم، والتشبيه، بمعنى أن الله هو الجمال لا الجميل، والقدرة لا القدير، والحياة لا الحي، والعلم لا العليم...»^(٢)

قلت: هؤلاء مذهبيهم أشد تناقضاً وبطلاناً من مذهب المعتزلة في هذا الباب، حيث إن المعتزلة جعلوا ربهم موصوفاً بلا صفة، فقالوا: عليم بلا علم، وهؤلاء جعلوه صفة بلا موصوف كما في هذا النص، ونفوا عنه الأسماء والصفات جملة وتفصيلاً كما في نصوصهم السابقة، وبطلان ذلك كله لا يخفى .

والتأمل يجد في دين الباطنية من التناقضات ما يكفي للحكم عليه بالبطلان حتى لو لم يكشف كونه مبنيًا على الكفر والزندقة :- من هذه التناقضات ما زعموه من أن الله تعالى إنما امتنع وصفه بشيء من الأسماء والصفات؛ لأنه موجد تلك الأوصاف، ثم وجدناهم يقولون: إن هذه الصفات إذا وصف الله بها كان معنى ذلك أنه موجدتها، فجعلوا من الإيجاد علة للنفي والإثبات، وهذا تناقض قبيح لا يخفى على متأمل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «رأيت في بعض كلام الباطنية أن الله تعالى واحد بمعنى أنه يعطي الوحدة، ويخلقها، وعالم بمعنى أنه يعطي العلم ويخلقها لغيره، وموجود بمعنى أنه يوجد غيره، فأما أن يكون في نفسه واحداً، أو موجوداً، وعالمًا، بمعنى اتصافه به فلا، وهذا كفر صراح؛ لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة ليس من التأويل في شيء، ولا تحتمله

(١) «مذهب الدروز» ص ٨٤-٨٥

(٢) نفس المصدر ص ٨٣ وانظر «الملل والنحل» ١/ ١٩٣

لغة العرب أصلاً، ولو كان خالق الوحدة يسمى واحداً لخلقه الوحدة لسمي ثلاثاً وأربعاً لأنه خلق الأعداد أيضاً، فأمثلة هذه المقالات تكذيبات وإن عبر عنها بالتأويلات^(١)»

-ومن تناقضاتهم: أنهم ينفون الأسماء والصفات- كما رأيت- بحجة التنزيه، ثم وجدناهم يعتقدون أن الله - سبحانه وتعالى عما يقول الجاهلون- يتشخص في صورة إنسية، ويتصف بجميع صفاته «مثل ما يتخذ الإنسان ثيابه فيرتديها، ثم ينزعها ويرتدي غيرها^(٢)» فإن هذا تشبيه صريح، فجمعوا بين التشبيه والتعطيل، ولاتناقض أقبح من هذا، وفيه قاصمة ظهر لمن يعتقد أن الجمع بين التشبيه والتعطيل بعيد حتى أدى به إلى إنكار أن يكون جهنم بن صفوان أحد التعطيل من سلسلة تصل إلى اليهود بحجة أن اليهود مشبهة^(٣).

٣-وحدة المعبودات: من العقائد الباطلة التي يعتقدها الباطنية- وكل عقائدهم باطلة- : أنهم يرون أن العابد مهما كان معبوده فهو على حق، لا يجوز دعوته ليتنقل من عقيدة إلى أخرى، فقالوا في هذا الصدد: «فاعلم أن الحق في كل دين موجود على كل لسان جار... فاجتهد يا أخي أن تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده، أو مما هو متمسك به، إن كنت تحسن هذه الصناعة... ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك واطلب خيراً منه^(٤)»

نلاحظ: أن هذا النص يدعو إلى إقرار كل أحد على ما هو عليه من الاعتقاد، فالذي يعبد الأصنام على الحق، والذي يعبد الكواكب والملائكة، والجن والشياطين والصالحين من البشر على الحق كذلك، وقد تدخل على الجميع- وهم يعبدون معبوداتهم-

(١) «بغية المراتد» ص ٣٤٦/ المدينة/ مكتبة العلوم والحكم/ ١٤٠٨هـ/ ت: د. موسى الدويش

(٢) «الحركات الباطنية» ص ٢٣٥ وتقدم قريباً.

(٣) انظر الرد على هذه الشبهة ص ١٦٥-١٦٧ من هذا البحث.

(٤) «رسائل إخوان الصفاء» ٥٠/٣

بعض الشبهات، فما دورك- أيها الداعية- إلا أن تبين هؤلاء أخطاءهم، وتحل لهم إشكالاتهم بتوجيه من داخل دائرة ما يعبدون وليس من خارجها، وهذا هو الإقرار بوحدة المعبودات، وهو أخطر وأخبر من وحدة الأديان التي تدعو إليها بعض التحل، نعوذ بالله من الخذلان .

المبحث الثالث

الأصول التي بنى عليها الباطنية منهجهم في التأويل :

تعدُّ الباطنية أكثر الفرق شهرة بالتأويل، وأكثرها إغراقاً فيه، بل دينهم مبني على التأويل الفاسد، ولهم - كغيرهم من فرق الضلال - أصول اعتبروها ديناً لهم وقرروها أولاً، ثم عمدوا إلى نصوص الشرع وتعسفوا في تأويلها تأويلات لا يساعدهم عليها العرف اللغوي ولا العرف الشرعي، وفي هذا المبحث أتناول أهم أصولهم بالعرض والتحليل ليتبين فسادها لكل ذي لب :

الأصل الأول: القصد إلى هدم أركان الدين الإسلامي :

إن هذا الأصل الذي أضمره الباطنية وتبنوه لم يكن باعثاً لهم على التأويل فحسب، لكنه دفعهم إلى كل زندقة، وحماقة ارتكبوها في تاريخ الإسلام، فقد كشف علماء المسلمين طويتهم وصاحوا بهم في كل مكان لكي يعرف الجميع أن هؤلاء يتوانية خبيثة هي استئصال شأفة الإسلام لحقدهم الدفين على الأنبياء، وما جاءوا به من تعاليم تنقذ البشرية من براثن الشرك والإلحاد، كما أن الباطنية أنفسهم اعترفوا بهذا المقصد في كتبهم ومراسلاتهم السرية، قال أبو حامد الغزالي: «وغيرهم الأقصى إبطال الشرائع، فإنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الضريحة، فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه، ويعول عليه»^(١) وقال الديلمي: «واتفق أهل المقالات أن أول من أسس هذا المذهب الميشوم قوم من أولاد المحوس، وبقايا الخرمية، والفلاسفة واليهود، فجمعهم ناد واشتوزوا وقالوا: إن محمداً غلب علينا وأبطل ديننا، وافق له أعوان، ونصروا مذهبه ولم يكن نبياً، ولا مطمع لنا في نزع ما في أيديهم من المملكة بالسيف والحاربة لقوة شوكتهم وكثرة جنودهم... وكذلك لا مطمع لنا فيهم من طريق

(١) «فضائح الباطنية» ص ١٢

المناظرة لما فيهم من العلماء والفضلاء والمتكلمين المحققين، وكثرة كتبهم وتصانيفهم، واففقوا على وضع حيلة يتوصلون بها إلى فساد دينهم من حيث لا يشعرون، وبنوا أمورهم على التلبيس والتدليس... فأسسوا القواعد لذلك... وبشوا دعائهم في الأقطار، وأمروهم بالتشبيث بجماعة فيهم مطمع، والانتماء إلى الروافض وإن كانوا بمنزلة غيرهم من الأمة عندهم في أنهم على ضلال، إلا أنهم رأوا أنهم أكثر قبولاً لما يلقي إليهم من الروايات الواهية الكاذبة، فتستروا بالانتساب إليهم ظاهراً^(١)، وقال ابن الجوزي: «وقالوا-يعني القرامطة من الباطنية-: قد ثبت عندنا أن جميع الأنبياء كذبوا ومخرقوا على أممهم، وأعظم كل بلية علينا محمد؛ فإنه نبغ من العرب الطعام، فخدعهم بناموسه، فبذلوا أموالهم وأنفسهم ونصروه، وأخذوا ممالكنا وقد طالت مدتهم، والآن قد تشاغل أتباعه: فمنهم مقبل على كسب الأموال، ومنهم على تشييد البنيان، ومنهم على الملاهي، وعلماؤهم يتلاعبون، ويكفر بعضهم بعضاً، وقد ضعفت بصائرهم، فنحن نطمع في إبطال دينهم، إلا أنا لا يمكننا محاربتهم لكثرتهم، فليس الطريق إلا إنشاء دعوة في الدين، والانتماء إلى فرقة منهم، وليس فيهم فرقة أضعف عقولاً من الرافضة، فندخل عليهم، نذكر ظلم الأشراف من آل نبيهم، ودفعهم عن حقهم وقتلهم، وما جرى عليهم من الذل لنستعين بها على إبطال دينهم، فتناصروا وتكاتفوا وتوافقوا، وانتسبوا إلى إسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق^(٢)»

هكذا تضافرت كلمات المؤرخين والعلماء، واففقت على بيان خبث نوايا الباطنية، وقبح مقاصدهم، ويؤكد: «أن القداح كان يهودياً يعتقد اليهودية ويظهر الإسلام، وكان من أحبار اليهود وأهل الفلسفة الذين عرفوا جميع المذاهب، وكان صائغاً يخدم شيعة إسماعيل بن جعفر، وكان حريصاً على هدم الشريعة لما اتصف به اليهود من

(١) «بيان مذهب الباطنية» ص ١٩

(٢) ابن الجوزي: «القرامطة» ص ٣٢-٣٣ / بيروت / المكتب الإسلامي / ت: محمد الصباغ .

عداوة للإسلام وأهله، فلم ير وجهاً يدخل به على الناس حتى يردهم عن الإسلام الطيف من تقمصه الدعوة إلى أهل البيت^(١)» ومما يؤيد كون هؤلاء لاصلة لهم بالإسلام أصلاً أنهم فلاسفة دهريون كما اعترفوا بذلك، وكما كشف أئمة الإسلام انتماءهم للفلاسفة، قال البغدادي: «الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلها، ليلها إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع، والدليل على أنهم كما ذكرناه ما قرأته في كتابهم المترجم «السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأكبر» وهي رسالة عبيد الله بن الحسين القيرواني^(٢) إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنابي، أوصاه فيه بأن قال له: ادع الناس بأن تقترب إليهم بما يميلون إليه، وأوهمهم كل واحد منهم بأنك منهم، فمن آمنت منه رشداً فاكشف له الغطاء^(٣) وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الأنبياء، وعلى القول بقدم العالم، لولا ما يخالفنا بعضهم من أن للعالم مديراً لانعرفه^(٤)»

ومن دلائل انتمائهم الفلسفي أن من جاء يطلب الدخول في دينهم «لا يؤخذ عليه العهد إلا بعد تجربته وامتحانه، ويتكشف عن دينه ومذهبه وعقيدته التي تربى عليها ونشأ عليها ويفحص عن أقواله وأفعاله، وأحواله جميعها الظاهرة منها والباطنة... ثم يمتحن بترك المطلوبات الجسمانيات، والمجاهدة بالنفس والمال، والفرح بالعقيدة الأولى، وأداء أحكامها، فإن ظهر في جميع مآذكرناه محققاً في الطلب مجدداً في الرغبة مطيعاً مستسلماً يؤمر بالاغتسال

(١) الحمادي: «كشف أسرار الباطنية» ص ١٧-١٨/ مطبعة الأنوار/ ١٩٣٩م، وانظر «الحركات الباطنية» ص ٩٢.

(٢) والد الخلفاء العبيدين، ومؤسس الدولة الباطنية المعروفة بالعبدية، أو الفاطمية.

(٣) غطاء الزندقة، وإسقاط التكاليف كما ستره في موضعه.

(٤) «الفرق بين الفرق» ص ٢٩٤-٢٩٥.

والتطبيب... ثم يستسلم لجماعة المؤمنين استسلام من يريد أن يخرج من الظلمات إلى النور، ويعلم بحق ويقين أنه داخل إلى مذهب الحكماء الإلهيين^(١)»

قلت: كان الحق أن يقول: الحكماء الدهريين؛ لأن الإلهيين من هؤلاء يؤمنون بأن للعالم مدبراً، وهؤلاء الباطنية لا يقولون بذلك كما في نصهم المنقول، عن البغدادي أنفأ، ومما يوطد أن دينهم غريب على الإسلام واقع مصادره، فإنها تمثل خليطاً من الفلسفة اليونانية، وأسفار مجهولة على حد قول النجار الباطني: «ليست فلسفة العقيدة المستند الروحي الوحيد لأتباع هذا المذهب، فهناك مستند آخر قائم على أسفار بعضها منسوب إلى زمن غارق في مجاهل التاريخ اصطلاح العرب على تسميته زمن الفِطْخُل^(٢)، لم يكن قد خلق فيه البشر بعد^(٣)» وهذا الانتماء الفلسفي، وهذا الاستقاء من مصادر غير إسلامية اعترف به متعصبة الباطنية المعاصرون فقالوا: «إن الإسماعيلية من أنجب التلاميذ الذين درسوا الفلسفة اليونانية دراسة واقعية، وأخذوا الأفكار والنظريات وطبقوها وحرروها في مجتمعهم، وليست جمهورية أفلاطون إلا أحد الكتب المفضلة القيمة التي درسوها بعناية، وطبقوها بامعان^(٤)» وقالوا أيضاً: «إن أعلام الفكر ودعاة العقيدة من فلاسفة الإسماعيلية منذ فجر الإسلام قد مهدوا الطريق وهياؤوا الأذهان لفهم الفلسفة، وبعض الإنتاج الفكري العالمي، وبصورة خاصة عندما جاءوا بعلوم اليونان وأفكارهم وأدخلوها في مناهجهم... وطبعوها بطابعهم الفلسفي التأويلي، الباطني الخاص^(٥)» ويقول النجار: «الباطنية مذهب خفي... شرعه اليونانيون القدماء، وحصروا أسرارهم بالمطلعين من النبهاء، فهو منسوب إلى

(١) أحمد بن يعقوب الطيبي: «الدستور ودعوة المؤمنين للحضور» ص ٧٠ ضمن أربع رسائل إسماعيلية/ تحقيق:

عارف تامر

(٢) الفطحل: الدهر السابق لخلق الناس (المعجم الوسيط ص ٦٩٤)

(٣) «مذهب الدرر» ص ٨٨

(٤) عارف تامر: «القرامطة» ص ٨٠

(٥) عارف تامر: «سنن وصلاح الدين» ص ٢٠/ بيروت/ ١٩٥٦م

أرسطو وأفلاطون، وأتباع فيثاغورس... من هذه المصادر الثلاثة انحدر المذهب إلى الدروز الذين يعتبرون هؤلاء الفلاسفة أسيادهم، فطبقوه على التعاليم الإسلامية ثم حاطوه بالحذر والكتمان حتى اليوم^(١)»

والخلاصة: أن الباطنية طائفة خطيرة هدفها استئصال الإسلام والاستبدال به عقيدة مجوسية، وسلوكاً إباحياً لا يحكمه ضابط سوى ما يميله عليهم الطبع المنحرف والهوى المتبع، وأن مؤسسي هذا المذهب قوم من اليهود والمجوس والفلاسفة الدهريين الغاضبين كانت لهم دولة وصولة قامت على الباطل والظلم والاستبداد، والإعراض الكامل عن الله، فانهارت أركانها وتهدم بنيانها. يحجى الإسلام الخالص الذي يدعو إلى توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة، فبقي هذا الحق يغلي في صدور أنصار هذه الطائفة مما دفعهم إلى تأسيس هذه الملة لتكون وسيلة إلى بليلة وحدة المسلمين العقدية، والفكرية، فيتم القضاء على هذا الدين انتقاماً لسلطانهم البائد، ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون﴾ [سورة الصف: ٨] ومن هنا يعد هذا القصد أصل أصولهم؛ فإن جميع الأصول التي نذكرها بعد إنما وضعوها لأجل تحقيق هذا المقصد القبيح.

الأصل الثاني: القول بوجوب الإمام المعصوم في كل عصر:

إن فلسفة الإمامة عند الباطنية لا تكاد تختلف عنها عند الرافضة^(٢)، فهؤلاء وأولئك جميعاً يعتقدون أنه يمتنع خلو العصر من إمام معصوم، وأن الإمام يتصف بجميع الصفات الإلهية، ورتبوا على هذا فلسفتهم التي تعد بيت القصيد، وهي: جعل التأويل الباطني الكفيل بتحريف النصوص الشرعية من خصائص الإمام، وفيما يلي بيان هذا الأمر: قال الغزالي: «اتفقوا على أنه لا بد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظواهر والإشكالات في القرآن والأخبار.. واتفقوا على أن الإمام يساوي النبي في العصمة

(١) «مذهب الدروز والتوحيد» ص ٢٨

(٢) تقدم الكلام عن الإمامة عند الرافضة ص ٢٩٧

والاطلاع على حقائق الحق في كل الأمور^(١)» واعتقدوا أن دعائم الإسلام سيع وهي:
 «الولاية»^(٢)، ثم الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد^(٣)» ويقول أحد
 متأخريهم في بيان أهمية ركن الولاية عند الباطنية: «فإن أطاع المؤمن الله تعالى، وأقر
 برسالة الرسول الكريم، وقام بفروض الدين كلها ثم عصى الإمام أو كذب به، فهو غير
 مقبولة منه طاعة الله وطاعة الرسول^(٤)» ويقول: «إن الكون لا يستطيع البقاء لحظة دون
 إمام، فلو فقد ساعة واحدة لماد الكون وتبدد، والإمام بما أوتيته من معرفة خارقة للعادة
 يعرف أي أبنائه قد نالها بنص، فهو لا يخطئ في معرفته هذه بحال من الأحوال^(٥)» وهذا
 الذي قاله هذا الباطني كلام ساقط؛ فإن كثيراً من الباطنية ذهبوا إلى أن إسماعيل بن جعفر
 مات في حياة أبيه بعد أن نص عليه بزعمهم، وجعفر إمام عندهم باتفاق، «وفي هذا
 العصر نجد أن أغاخان الثاني- من الباطنية- نص على إمامة ابنه شهاب الدين شاه، ولكن
 شهاب الدين مات في حياة أبيه^(٦)» فأين المعرفة المدّعاة؟! ويقول آخر: «إن ولاية الإمام
 أحد أركان الدين ودعائمه، بل إنها أفضل هذه الدعائم وأقواها حيث لا يستقيم هذا الدين
 إلا بها، والإمامة هي المركز الذي تدور عليه دائرة الفرائض، فلا يصح القيام بهذه
 الفرائض إلا بوجوده، والضرورة تختم وجوب استمراريتها مدى الدهر، ذلك أن الكون لا

(١) «فضائح الباطنية» ص ٤٢، والدليمي: المصدر السابق ص ٦

(٢) وهي- عندهم- «اعتقاد وصاية علي بن أبي طالب، وإمامة الأئمة المنصوص عليهم من ذريته، وفاطمة بنت
 رسول الله ﷺ» انظر الشيرازي: (ديوان المؤيد في الدين) ص ٧٠/ القاهرة/ ١٩٤٩م/ ت: محمد كامل حسين

وانظر صابر طعيمة: «العقائد الباطنية» ص ١١٤

(٣) القاضي النعمان: «دعائم الإسلام» ١/٣/ القاهرة/ دار المعارف/ ١٣٧٠هـ

(٤) «الحركات الباطنية» ص ٩٨

(٥) نفس المصدر ص ١٠٠ وعارف تامر: «الإمامة في الإسلام» ص ٦٥

(٦) محمد الجوير: «الإسماعيلية المعاصرة» ص ٨٩/ ط ١/ ١٤١٤هـ

يمكن له البقاء لحظة بدون إمام، وأنه لو فقد هذا الإمام ساعة واحدة لفسد الكون وتبدد^(١)»

وبهذا يظهر لك أن وظيفة الإمام في الفكر الباطني لم تعد محصورة في معرفة التأويل، ولكن له خصائص أخرى أكبر وأخطر كحفظ الكون، ولاشك أن هذه عقيدة لا يقصد من ورائها غير التخريب والتدمير، يقول المستشرق اليهودي المجري جولد تسيهر: «إن فكرة الإمامة عند الإسماعيلية لم تكن إلا نُكَاة إسلامية المظهر، اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير»^(٢)

وأما نصوصهم في بيان أن الإمام المعصوم هو مرجعهم الوحيد في معرفة التأويل فكثيرة جداً، ومنها: قولهم: «وفي آيات كثيرة من كتابه سبحانه وتعالى ذكر الأمثال والباطن، والتأويل، وذلك معروف في لسان العرب الذي نزل القرآن به، وخاطبهم بلسانه فيه، وذلك من معجزات وغرائب تأليفه، أنه يأتي الشيء الواحد وله معنى في ظاهره، ومعنى في باطنه، فجعل عز وجل ظاهره معجزة رسوله، وباطنه معجزة الأئمة من أهل بيته، لا يوجد إلا عندهم، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر الكتاب غير محمد رسول الله ﷺ جدهم، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته»^(٣) ويتولى مصطفى غالب توضيح هذا الكلام فيقول: «والتأويل حسب المفهوم الإسماعيلي يختلف تمام الاختلاف عن التفسير كما يفهمه عامة الفرق الإسلامية الأخرى؛ لأن التفسير يقصد به شرح أو ترجمة المعنى لكل كلمة أو جملة عامة لا يفهم معناها، أما التأويل فيقصد به باطن المعنى، أو رموزه، وإشارات أو الجوهر الخفي وراء الكلمة التي لا تدل عليه، لذلك لانستغرب إذا وجدنا أن المذهب الإسماعيلي يخص الناطق [النبي ﷺ] بالتفسير الظاهر، ويعطي حق التأويل

(١) «الإمامة في الإسلام» ص ٦٥-٦٦

(٢) «العقيدة والشرعة» ص ٢٣٩ / القاهرة / دار الكتب الحديثة / ط ٢

(٣) القاضي النعمان بن محمد: «أساس التأويل» ق ١٤

الباطن للإمام؛ لأن الناطق حسب أصول المذهب الإسماعيلي يمثل الشريعة، والأحكام، والفقه، والقانون الظاهر، أما الإمام فتحسد فيه الحقيقة والتأويل والفلسفة الباطنية باعتبار أن القرآن أنزل على محمد ﷺ بلفظه ومعناه الظاهر للناس، فهو إذاً صاحب التنزيل للقرآن، أما أسرار القرآن التأويلية الباطنية وإظهار الرموز والإشارات فقد خص بها علي بن أبي طالب، والأئمة من بعده إلى يوم الدين^(١)، ويوضحه أيضاً ما نقله الطيبي الباطني عن إمامه نصير الدين الطوسي مما يلقنونه للمريد الجديد الذي يريد الدخول في دينهم، فذكر كلاماً طويلاً جاء فيه: «وأعترف أن لا ظاهر إلا وله باطن، ولا صورة إلا ولها معنى كامل، ولا قشر إلا وله لب، ولا مدينة إلا ولها باب، ولا نور إلا وله حجاب، ولا شريعة إلا ولها طريقة، ولا طريقة إلا ولها حقيقة، ولا حقيقة إلا ولها تنزيل، ولا تنزيل إلا وله تأويل إلى العلماء الراسخين، ولا راسخ في العلم إلا المتأولين من الأئمة^(٢)» وقالوا أيضاً: «والأئمة هم الراسخون في العلم، وهم وحدهم الذين لهم تأويل النصوص الشرعية^(٣)»

وأما عقيدتهم الخاصة بالوهية الأئمة-والتي سبقت الإشارة إليها-فجاءت أساساً للوظائف الهامة والخطيرة التي أسندوها إلى الأئمة، ذلك لأن الباطنيين لما اعتقدوا أن كل عصر لابد له من إمام يرجع إليه في معرفة التأويل؛ لأن أحداً من الناس لا يقدر على التأويل الباطني سوى الإمام المنوط به علم الباطن، أو من يوظفه الإمام لهذه المهمة، احتاجوا إلى تعليل هذا الاعتقاد ف لجأوا إلى إضفاء الخصائص الإلهية إلى أئمتهم، فقالوا بعقيدة النصاري المعبر عنها بحلول الأب في الابن بواسطة ما أسموه «روح القدس» وإن اكتفى هؤلاء بمقولة الناسوت واللاهوت لكنهم رتبوا عليها إعطاء الإمام كل ما يختص به الخالق سبحانه وتعالى عما يقول المشركون علواً كبيراً، وفيما يلي بعض نصوصهم في ذلك :

(١) «الحركات الباطنية في الإسلام»، ص ٩٣

(٢) «الدينور ودعوة المؤمنين للحضور»، ص ٩٢/ضمن أربع رسائل إسماعيلية/ ت: عازف تامر

(٣) الشيرازي: «ديوان المؤيد في الدين»، ص ١٠٢

هناك مخطوطات باطنية نصيرية اكتشفها لأول مرة أبو الهيثم الشامي ووصفها بقوله: «ولقد كان من ظواهر توفيق الله أن عثرنا على طائفة من المخطوطات النصيرية ما أحسب أن أحداً يملك أفضل منها في هذا المجال، وكان في نيتنا أن نفردها بتأليف خاص قد يبلغ خمسمائة صفحة...»^(١) ثم أورد نصوصاً كثيرة من تلك المخطوطات الباطنية دعمها بنشر ملاحق عنها في آخر كتابه، ومن هذه المخطوطات السرية للغاية نقتبس بعض الصور المعبرة عن تأليه هؤلاء لأئمتهم، وجعل ذلك التأليه دليلاً على قدرتهم على معرفة التأويل الباطني :

ففي دعاء توجه به إلى علي بن أبي طالب الموصوف في إحدى المخطوطات بالشيخ الثقة أبي الحسن محمد بن علي الحلبي جاء ما يلي: «اللهم أسألك يا مولاي، أدعوك وأشكو إليك، ولا أشكوك، وأفر إليك ولا أفر منك، وأتضرع إليك ولا أعدل عنك، إليك من ذنوبي مغفري، وأنت القادر على كشف ضري وصوني، وسري، بحولك وطولك، ومنك، وفضلك، يا حاضراً موجود، وباطناً مفقوداً يا حاضراً بالعيان، يا من لا يحويه مكان، ولا يحصره زمان... يا من دعا خلقه بذاته إلى ذاته وإثباته. إلى أن قال: اللهم إني أسألك يا علي يا أحد، يا أمير المؤمنين يا محمد، يا مالك الملك والأبد، يا من لا له والد ولا ولد، ولاله كفواً أحد، هب لي الهداية والكفاية لي وجميع إخواني العارفين، إنك على كل شيء قدير، يا علي يا عظيم»^(٢) ثم يأتي دعاء آخر بعنوان «قداس الولي» يقول فيه الباطني مخاطباً علي بن أبي طالب: «اللهم إني أسألك يا مولاي، يا أمير التحل، يا علي يا عظيم، يا قديم، يا باقوت، يا معدن الملكوت، أنت إلهنا ظاهراً وباطناً... لا إله غيرك، ولا معبود سواك، يا سيدي آمني من جميع المسوخات، وجميع إخواني المؤمنين من

(١) «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص ١١٣/جدة/ط ٢/١٤٠٨ هـ

(٢) «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص ١١٥-١١٦

شر المسخ والفسخ، والوسخ والنسخ^(١)... إنك على كل شيء قدير^(٢)» ومن صور التأليه عندهم القصائد التي يتوجهون بها إلى الأئمة بالمناجاة واصفين إياهم بأوصاف لاتليق بالمخلوق، ومنها قول المدعو الشيخ محمود بعمرة:

«وقعت بأشراك الذنوب فلم أجد ★ صديقاً يجرّني لاجمياً ومنجداً
سوى حسن ظني في ولاية أنزع ★ تعالى عن التشبيه أو أن يحدداً
محيط بأعمال العباد جميعها ★ ومحصي عديد المزن والطلّ والندا..
دعوتك يا ذا الطول والحول والقوى ★ ويا مالك الملكوت يا سامع النداء..
بنجائك الغر الكرام وسيلتي ★ إليك بهم يا خالقي أتتهجد^(٣)»
وفي أبيات تسمى «النوروز» ورد هذا التوجه إلى علي:
«شهدت بأن إله الورى ★ علياً مقلب ما في القلوب
وما احتجب الله عن خلقه ★ ولكنهم حجّبوا بالذنوب
فلو أنهم آمنوا واتقوا ★ لصاروا ملائكة في الغيوب
يسيحون في ملكوت القديم ★ وقد طهّروا من جميع العيوب^(٤)»

(١) انظر معناها ص ٣٧٢

(٢) «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص ١٥١ وهو في المخطوطة ص ١٧٣

(٣) نفس المصدر ص ١٢١، وأما الأنزع فقد ورد في مخطوطة أخرى تحت عنوان «(أسماء مولانا أمير المؤمنين)» قولهم: «سمته العرب علياً، وسمي بالأنزع البطين..» نفس المصدر ص ١٤٥، ولاتستغرب من ضعف التأليف البائن في قصائدهم، فأشعارهم كلها ركيكة، وأنا اجتهدت قدر الإمكان في اختيار أقربها أسلوباً إلى الشعر.

(٤) «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص ١٤٨-١٤٩ وفي المخطوطة ورقة ١٤٦

وتوجه الحسين بن حمدان الخصيبي -أحد أئمة النصيرية من الباطنية- إلى جعفر الصادق بالدعاء فكان مما قال :

«كلما نابني من الدهر خطبُ★ صحت يا جعفرًا إله الأنام

أنت فوق السما على العرش تعلو★ أنت بالأرض حاضر للكلام^(١)»

ومن العجائب أن بعض الموسومين بالإمامة لدى الباطنية لازالوا يدعون الألوهية لأنفسهم ويدعيها لهم أصحابهم، فقد ادعى سلطانهم ظاهر سيف الدين في المحكمة بيومباي سنة ١٩١٧م دعوى رقم ٩٢١ أنه إله حقيقة...ويحق له التغيير والتبديل في أحكام القرآن، وله أن يأخذ الربا، وهو المالك الكلي للروح والإيمان، وهو المالك لأذهان وأفراد الطائفة هو وأسرته^(٢).

وتحدث إمام الباطنية المدعو أغاخان الثالث محمد شاه الحسين إلى زوجته الفرنسية (اندرية) فقال لها-معرفاً بنفسه- :«أنت لا تجهلين بأنني أمير شرقي كبير، وأعتقد بأنك تجهلين بأن آلافاً من البشر يعتقدون بأن الإله متجسد فيّ، وأنني من سلالة علي بن أبي طالب الذي كان يعلم الوحي، وأنه بعد قتله لم يتوقف هذا الوحي الذي جاء به، بل سار في الخفاء حتى وصل إليّ، وأعلمي أن الإله يظهر لنا بإحدى صفاته صفة العلم بكل شيء، وفي هذا العالم على الدوام ممثل له بكل شيء معروف أو مجهول، مرثي أو غير مرثي، ونحن نسمى هؤلاء المقربين من السماء أنبياء أو أئمة، وأنا نفسي أيتها العزيزة من هؤلاء^(٣)! وهذا الكلام متناقض: أوله ادعاء الإمارة، وأوسطه ادعاء الألوهية، وآخره ادعاء النبوة أو الإمامة.

(١) نفس المصدر ص ١٨٩

(٢) انظر: جريدة المسلمون/العدد: ٢٣٧/ تاريخ: ١٧/محرم/ ١٤١٠هـ ص ٨

(٣) مصطفى غالب «تاريخ الدعوة الإسماعيلية» ص ٣٥٨-٣٥٩/ بيروت/ ١٩٦٥م

يمكن تلخيص ما في هذا الأصل بما يأتي:

- ١- زعموا أن كل عصر لابد له من إمام معصوم، وأن بقاء العصر رهن بوجوده.
- ٢- وأن دعائم الإسلام سبع، وأعظمها الولاية، وهي الإمامة.
- ٣- ادّعوا أن هناك معاني للقرآن والحديث رمزية، وتأويلات باطنية إلى جانب المعاني المعروفة، ولا يعلم تأويل المعنى الباطني إلا الراسخون في العلم، ولا راسخ في العلم غير الأئمة.

٤- زعموا أن النبي ﷺ إنما أتى بالتنزيل الذي هو ظاهر القرآن، وأما التأويل الذي لا يفهم المعنى الحقيقي إلا به فأمره إلى الإمام، وهذه زندقة مكشوفة، حيث وسّوا النبي إما بالجهل بمعاني القرآن الحقيقية، وإما بالخيانة، والكتمان، وعدم البلاغ إذا كان يعرف تلك المعاني الباطنية.

٥- قالوا بألوهية الأئمة فتوجهوا إليهم بالدعاء والمناجاة، وخاطبواهم بعبارات وأوصاف لاتليق بغير الله، كما صرحوا في نصوص كثيرة- نظماً ونثراً- بأن علي بن أبي طالب إله معبود، وأنه لارب سواه ونحو ذلك، وهذا الموضوع مما يؤكد أن مقصد الباطنية إنما هو تقويض أركان الإسلام، ولكنهم سلكوا مسلك الرفض حتى تنطلي حاهم على الجهلة والسذج، ومادام الإمام لا يخفى عليه شيء- عندهم- فمن باب أولى أن يعرف التأويل.

الأصل الثالث: تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن:

كان ولازال هدف الباطنية إزالة الإسلام ونشر الفوضى، وإسقاط التكاليف، وإنكار المسؤولية الفردية، والالتزام الأخلاقي، والجزاء الأخروي، والدعوة إلى إطلاق الشهوات والملذات، والإباحية المطلقة، واتخذوا هدفهم الذي-لا يمكن إعلانه أمام المسلمين - مدخلاً خداعاً خبيثاً، فقالوا بالترقية بين الظاهر والباطن، وسعوا إلى إبقاء المصطلحات الإسلامية خاوية من مدلولاتها، وقد شعر هؤلاء أن المسلمين لا تنفع معهم الحرب العلنية السافرة، ولا تصح دعوتهم إلى الإلحاد السافر والكفر البواح؛ فإن هذا يلهب غيرتهم الدينية، لذلك اختاروا للوصول إلى هدفهم أسلوباً لا يزعج المسلمين ولا يثيرهم، وهو

إشاعة فكرة الفرق بين الظاهر والباطن حيث لاحظوا أن أصول العقيدة الإسلامية، وأحكامها إنما عرضت في إطار ألفاظ وكلمات تدل عليها، وتعبّر عنها، فكل كلمة من «النبوة» و «الرسالة» و «الملائكة» و «المعاد» و «يوم القيامة» و «الجنة» و «النار» و «الشرعة» و «الفرض» و «الصلاة» و «الزكاة» و «الصوم» و «الحج» ونحوها تؤدي معنى خاصاً، وتفهم منها مدلولات خاصة، لا يشك فيها مسلم، وأدرك هؤلاء بحبثهم أن صلة المسلمين بما ضيهم ومنابعهم إنما تبقى ببقاء هذه المصطلحات دالة على معانيها الشرعية، فمتى انصرفت هذه الصلة بين الكلمات وبين المعاني، وأصبحت لا تدل على معنى خاص، ومفهوم معين تسرب الشك والاختلاف إليها، وأصبحت هذه الأمة قريسة لكل دعوة مهما بعدت عن دعوة الإسلام الصافية^(١).

ونظرية الظاهر والباطن هذه ترجع إلى جذور يهودية وفلسفية يونانية؛ إذا يكاد دارسوا تاريخ الأديان والفكر البشري يتفقون على أن أول من عرف بإخضاع النصوص للظاهر والباطن هو فيلو اليهودي المتفلسف الذي لازم اليونانيين، وأخذ عنهم الفلسفة غير أنه وجد نفسه أمام هجمات المنكرين اليونان على نصوص الكتاب المقدس، فوجد نفسه مضطراً للدفاع عن عقيدته، وعن الكتاب المقدس، فلم يجد بداً من اللجوء إلى القول بالظاهر والباطن فابتدع النهج التأويلي، وأصبح يقول: إن التأويل بالباطن هو روح النص المقدس، والتفسير بالمعنى الحرفي هو جسم هذا النص المقدس، ثم انتقلت طريقة التأويل عن طريق القول بالظاهر والباطن إلى أريجانوس تلميذه وتلميذ أفلوطين أيضاً، وقد تأثر هذا الرجل بفيلو تأثراً بالغاً حتى قال: إن الكتاب المقدس يفسر على ثلاثة أوجه: - الرجل البسيط يكفيه جسد الكتاب المقدس [يعني الظاهر] - والرجل المتقدم في الفهم يدرك

(١) انظر للمزيد الندوي: «رجال الفكر والدعوة» ص ١٦٦-١٦٧ / الكويت / ١٣٩٧هـ

روح الكتاب، - والرجل الكامل هو الذي يفهم الناموس النفساني الذي يطلع على الغيب^(١).

وعلى هذا نستطيع أن نقول: إن الجذر التاريخي للفكر الباطني التأويلي المبني على القول بالظاهر والباطن يرجع إلى اليهود الذين قاموا بذلك دفاعاً عن كتابهم المحرف، وإذا فهم هذا ظهر جلياً كيف كان بدء ظهور الاعتقاد الباطني في أرض المسلمين عن طريق ابن سبأ اليهودي الذي ركز اهتمامه على الزعم بوجود علم سري عند علي بن أبي طالب، ومعلوم أن الآراء الأسطورية التي تقوم عليها عقائد الرافضة و فرق الباطنية إنما هي امتداد للحركة السبئية اليهودية التي صبغت تلك العقائد كلها باعتقاد العلم السري في الإمام.

وللدهرية الباطنية في باب تزيف الحقائق عن طريق فلسفة الظاهر والباطن جهود مدمرة، وقدرات هائلة، ولهم في ذلك تحريفات مطلية بالبريق الذي يخطف الأبصار، عما يحقق نشر الإلحاد والإباحية تحت ستار الظاهر والباطن^(٢)، فأكثر مؤلفاتهم جاءت خدمة لمبدأ الظاهر والباطن : دفاعاً عنه، ودعوة إليه، واحتجاجاً له، فهذا أحدهم يقول: «إن الذي دفعني لتصنيف هذه الرسالة المباركة ما رأيته من ميل أبناء هذه الدعوة الهادية [يقصد الباطنية] إلى التمسك بظاهر العقيدة دون باطنها، ودراسة فروعها دون أصولها^(٣)» فقد آسفهم ميل بعض الباطنيين إلى صرف عنايتهم إلى مدلولات الألفاظ الظاهرية، فبادر إلى ردهم إلى أصلهم الذي متى تركوه أو تساهلوا فيه سقطت عنهم باطنيتهم، «لقد أخذ هؤلاء طريقهم إلى معاني القرآن يخلقون لها التأويلات المسمومة، بعد أن أوقعوا في خلد

(١) انظر «قصة الحضارة» ١١/١٠٣، و«العقائد الباطنية» ص ٢١-٢٢، وقارن هذا التقسيم بوظيفة الإمام عند الباطنية، وتذكر اعترافهم بأنهم يعولون على الفلاسفة.

(٢) انظر: أنور الجندي: «الإسلام والدعوات الهدامة» ص ١٧/ بيروت ١٩٧٤م

(٣) أبو فراس الباطني: «مطالع الشموس في معرفة النفوس» ص ٣٠ ضمن أربع رسائل إسماعيلية.

السذج أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن حقيقته في باطنه فقط، وأن مفاتيح هذا الباطن في صدورهم وحدهم، أودعهم إياها الله فلا سبيل إليها لسواهم من الناس^(١)» وهذا الأصل كغيره من أصولهم يهدف إلى هدم الإسلام، «وذلك لأننا إذا أثبتنا أن لكل ظاهر باطناً لا يدل عليه اللفظ... كان لكل أحد أن يتأول كلام الله وكلام رسوله ﷺ على مراده وهواه، وهذا يؤدي إلى إبطال الشرائع بالكلية كما هو مقصود الباطنية^(٢)»

ومما يدل على بطلان هذا الأصل ومناقضته للإسلام ما يترتب عليه من إسقاط التكاليف الشرعية، وتحليل المحرمات كنكاح المحارم، وقتل الأنفس البريئة وغيرها من الفواحش، فقد تحدث الديلمي عن طريقتهم في استدراج المغرور عن طريق تقرير مبدأ الظاهر والباطن حتى يصل إلى ترك التكاليف، ومقارفة جميع المحرمات، فقال: «منها: أنه إذا قبل منهم الجاهل المغرور. قالوا له: قرب قرباناً يكون لك سُلماً ونسلاً مولانا الإمام يحط عنك الصلاة، ويضع عنك هذا الإصر، فيدفع اثني عشر ديناراً، فيقول الإمام الشيطان: اشهدوا أنني قد وضعت عنه الصلاة، ويقرأ له ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾ [سورة الأعراف: ١٥٧] وعند ذلك يقبل إليه أهل هذه الدعوة الملعونة يهتفون ويقولون: الحمد لله الذي وضع عنك وزرك الذي أنقض ظهرك، ثم يقول الداعي الملعون للمغرور بعد مدة: قد عرفت الصلاة وهي أول درجة وإنما أرجو أن يبلغك أعلى الدرجات فاسأل واحث، فيقول المغرور الجاهل: عم أسأل؟ فيقول: عن الخمر والميسر، فاعرف معناها؛ فإن الدين لا ينال إلا بالعلم، والذين أوتوا العلم درجات، فالخمر والميسر اللذين نهى الله عن قربهما أبو بكر وعمر لمخالفتهما علماً عليه السلام، وأخذهما الخلافة دونه، فأما الخمر الذي يعمل من العنب وسائر الخمر ليس بحرام؛ لأنه مما تنبت الأرض،

(١) أبو الهيثم: المصدر السابق ص ٣٤

(٢) الديلمي: المصدر السابق ص ٦٣

ويتلو عليه ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ [سورة

الأعراف: ٣٢]

وقوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا﴾ [سورة المائدة: ٩٣] -وهكذا يستمر الداعي في استدراجه فيسقط عنه جميع التكاليف، ويحل له جميع الموبقات، وفي كل مرة يدفع اثني عشر ديناراً، ثم يصف له الداعي ما يسميه الجنة بأسلوب مشوّق -ويقول له: من لم ينل جنة في الدنيا لم ينلها في الآخرة... فيقول المخدوع للداعي: تلطّف لي وبلغني ما شوقني إليه، فيقول له: ادفع النجوى اثني عشر ديناراً قرباناً، فيدفع، فيقول الداعي للإمام الشيطان: يا مولانا عبدك فلان قد صحت سريرته ووصفت، وهو يريد أن تبلغه حد الأحكام، وتدخله الجنة بسلام، وتزوجه الحور العين، فيقول له: قد وثقت به؟ فيقول: نعم، فيقول: علمنا صعب، مستصعب لا يحمله إلا نبي مرسل، أو ملك مقرب، أو عبد امتحن الله قلبه، فإذا صح عندك فاذهب به إلى زوجتك فاجمع بينه وبينها، فيقول: سمعاً وطاعة لمولانا فيمضي به إلى بيته فبييت مع زوجته حتى الصباح، فيقرع عليهما الباب ويقول: قوما قبل أن يعلم بنا هذا الخلق المنكوس، فيشكر المخدوع له، فيقول له: ليس هذا من فضلي، هذا من فضل مولانا، فإذا خرج من عنده تسمع به أهل هذه الدعوة الملعونة فلا يبقى منهم أحد إلا بات مع زوجته كما فعل الداعي الملعون، وفي المرحلة الأخيرة يستدرجه الداعي ليشهد ما سماه المشهد الأعظم، ويطلب منه قرباناً فيدفع اثني عشر ديناراً، فيذهب به إلى الإمام ويصف له حاله من الثبات والثقة، فينتظر حتى إذا جن الليل ودارت الكووس، وطابت النفوس وحميت الرؤوس أحضر جميع أهل هذه الدعوة حريمهم فيدخلن عليهم وقد أطفأوا السرج فيأخذ كل واحد منهم ما وقع في يده، ثم يأمر الإمام زوجته أن تفعل مع المخدوع الجديد كما فعل الداعي، وجميع المستجيبين، فيشكره المخدوع على ما فعل فيقول: ليس

هذا من فضلي، هذا من فضل مولانا أمير المؤمنين، فاشكروه ولا تكفروه على ما أطلق من وثاقكم، ووضع عنكم أوزاركم وأحل لكم بعض الذي حرم عليكم جهالكُم^(١)»
ونقل عن صاحب كتاب «البلاغ»-من الباطنية- قوله: «وما العجب من شيء كالعجب من رجل يُرَبُّ نفسه بعقل ودين ينتحله تكون له أخت حسناء، أو بنت حسناء ليس له حرمة كحسنها فيحرمها على نفسه، وهو إليها محتاج، ويدفعها إلى رجل غريب أجني فينكحها، فيجعله أولى بها منه وأملك، وقد كان الواجب أن يكون الجاهل بأخته وابنته أحق منه، وأولى؛ لأنه أولى بستر عورتها من الغريب^(٢)»

وهل يبقى بعد هذا البيان محل للشك في كون هذا الدين دين المجوس؟ روي عن أبي سعيد الجنابي-ذلك القرمطي الذي فعل بحجاج بيت الله الأفاعيل، وسرق الحجر الأسود- قوله: «الإسلام ليس بشيء، وكذلك اليهودية، والنصرانية، إن صبح شيء فالمجوسية^(٣)» ولما دخل علي بن الفضل مدينة الجند باليمن سنة ٢٩٢هـ وأحل لأصحابه شرب الخمر، ونكاح البنات والأخوات، وأباح الزنا وجميع المحرمات، صعد المنبر، وألقى قصيدتهم المشهورة، وهي لشاعره الخاص، وفيها:

«خذني الدفَّ يا هذه والعبي ★ وغني هزاريك ثم اطربي

تولّي بني هاشم ★ وهذا بني يعرب^(٤)

لكل بني مضى شرعة ★ وهذي شرعة هذا النبي

فقد حط عنا فروض الصلاة ★ وحط الصيام فلم يُتعب

إذا الناس صلوا فلا تنهضي ★ وإن صوموا فكلي واشربي

(١) الدليمي: المصدر السابق ص ١١-١٥ وسقت هذه القصة بطولها نظراً لما لها من قيمة علمية؛ لأنها من رواية

- محمد بن مالك الذي كان دخل عليهم وأقام معهم، ثم من الله عليه بالتوبة.

(٢) نفس المصدر ص ٨١

(٣) نفس المصدر ص ٨٢

(٤) هو ابن هود بن قحطان

ولا تطلي السعي عند الصفا ★ ولا زورة القبر في يثرب

ولا تمنعي نفسك المعرسين ★ من الأقربين ومن أجنبي

فكيف حللت لهذا الغريب ★ وصرت محرمة للأب

أليس الغراس لمن ربّه ★ وروّاه في الزمن المجدب

وما الخمر إلا كماء السماء ★ حلال فقدّست من مذهب^(١)

فلعله قد بان لكل ذي لب أن هذا المذهب المجوسي إنما تبنى أصحابه فلسفة الظاهر والباطن لأجل الوصول إلى نقض عرى الدين الإسلامي، وجعلوا التأويل الباطني مبنياً على فقه الظاهر والباطن وأن من عرف معنى الباطن سقطت عنه التكاليف الشرعية، ولا شيء عليه على حد ما أصّله إمام النصيرية الحسين بن حمدان الخصيبي فقال:

((ولا يحق لمري ترك ظاهره ★ حتى يكون عليمًا بالذي بطننا^(٢)))

ومن أقوالهم في هذا: ((من عرف الصورة الباطنية فقد عرف حكم الكتاب، ورفع عنه

الحساب، وسقط عنه التكليف وسائر الأسباب^(٣))) ويقولون: ((إن النصيرية في كتبهم

يعتقدون بأن المؤمن إذا ارتقى في إيمانه يرتقي إلى الحجاب الأول ويصبح في مرتبة الأصفياء التي هي فوق درجة النبيين، ومن توصل إلى معرفة ذلك بالباطن سقط عنه عمل الظاهر، وهم في

هذا الاعتقاد لا يختلفون عن الفرق الباطنية الأخرى^(٤))) وقالوا أيضاً: ((لكل فريضة من

فرائض الدين تأويل باطني لا يعلمه إلا الأئمة، وكبار دعائهم وحججهم، وعمدوا إلى إحاطة جميع العلوم الباطنية بالستر والكتمان، وحظروا إظهارها إلا لمن يستحق ذلك من أتباع الدعوة

(١) الديلمي: نفس المصدر ص ٨٢-٨٣ وذكر الجوير [الإسماعيلية المعاصرة ص ٣٦] أن البهاء الجندي ذكرها في

كتاب «السلوك» وانظر محمود شاكر «القراطة» ص ٧١

(٢) أبو الهيثم المصدر السابق ص ١٩٢ عن إحدى المخطوطات الباطنية .

(٣) مصطفى غالب: «الجيل الثالث» ص ١٤١ / بيروت / دار اليقظة العربية

(٤) «الحركات الباطنية» ص ٢٨٥

المخلصين الذين تدرجوا في مراتبها، وترفعوا في مناصبها، وهم الطبقة المعروفة بالخاصة^(١)»

وعندهم قاعدة تقول: ((من عرف معنى العبادة سقطت عنه فرضاً^(٢))) لهذا يقول الغزالي

عنهم: ((إن من ارتقى منهم إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه، ويزعمون أنهم المرادون بقوله تعالى: ﴿يُضَاعَفْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَأُغْلَلَتْ لَيْلُهُمْ﴾ كانت عليهم)) [سورة

الأعراف: ١٥٧] ^(٣) ((أما حكم القيام بهذه التكاليف بعد فقه المعنى الباطني فالتحريم إلا في

حالة خاصة ذكرها المدعو الشيخ محمد بن يونس الشهير بابن كلازي الأنطاكي في رسالته

المسماة ((المحمدية لمن يروم التفقه والتقية)) فقال: ((ويجوز إقامة الأوامر الظاهرة مع أهلها،

ولا يجوز في الخلوة ومجلس المؤمنين، لئلا يستولي سلطان الشك على القلب فيكون من المذبذبين

لا إلى هؤلاء، ولا إلى هؤلاء^(٤)))

ولا يغرك بعد هذا إذا وجدت أحداً من المتتمين إلى إحدى فرق الباطنية يصلي جماعة

مع المسلمين فإنه إنما يفعل ذلك تقية وتكتماً.

المقصود: أن هؤلاء الباطنية جعلوا من تقسيم النصوص الشرعية إلى الظاهر والباطن

أصلاً لتأويلها، ورتبوا على ذلك تأويل كل شيء طبقاً لما تسول لهم أنفسهم، كإسقاط

التكاليف، وتحليل المحرمات بكل أنواعها، فكان تأويلهم من أشد أنواع التأويلات جنائية

على الإسلام وعقيدته، وكان حاكم أقوى برهان على فساد مذهبهم، والله الحمد والمنة .

الأصل الرابع: إنكار المعاد والجزاء الأخروي :

من أصول الباطنية التي بنوا عليها تأويل عدد كبير من نصوص الإسلام، إنكار يوم

القيامة، وما هنالك من جنة ونار، حيث أولوا الألفاظ الدالة عليها، وأولوا النصوص

(١) نفس المصدر ص ١٠٤

(٢) محمد طاهر الحارثي: ((الأنوار اللطيفة)) ص ٢٤ / القاهرة / ١٩٧٠م

(٣) (فضائح الباطنية) ص ١٢

(٤) أبو الهيثم : نفس المصدر ١٢٠ عن إحدى المخطوطات الباطنية .

القاضية بوجوب الإيمان بالقيامة، والبعث والنشور، والجزء، قال الغزالي: «اتفقوا عن آخرهم على إنكار القيامة، وأن هذا النظام المشاهد في الدنيا من تعاقب الليل والنهار، وحصول الإنسان من نطفة، والنطفة من إنسان، وتولد الحيوانات لا يتصرم أبد الدهر، وأن السماوات والأرض لا يتصور انعدام أجسامهما، وأولوا القيامة وقالوا: إنها رمز إلى خروج الإمام، وقيام قائم الزمان، وهو السابع الناسخ للشرع المغير للأمر... وأما المعاد فأنكروا ما ورد به الأنبياء، ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا الجنة والنار، ولكن قالوا: معنى المعاد عود كل شيء إلى أصله، والإنسان مركب من العالم الروحاني والجسماني، أما الجسماني منه - وهو جسده - فمتركب من الأختلاط الأربعة: الصفراء، والسوداء، والبلغم، والدم، فينحل الجسد، ويعود كل خلط إلى الطبيعة العالية، أما الصفراء فتصير ناراً، وتصير السوداء تراباً، ويصير الدم هواء، ويصير البلغم ماء، وذلك هو معاد الجسد، وأما الروحاني - النفس المدركة من الإنسان - فإنها إن صفيت بالمواظبة على العبادات وزكيت بمجانبة الهوى، والشهوات، وغذيت بغذاء العلوم والمعارف المتلقاة من الأئمة الهداة، اتحدت عند مفارقة الجسم بالعالم الروحاني الذي منه انفصالها وتسعد بالعود إلى وطنها الأصلي، ولذلك سمي رجوعاً، ف قيل: ﴿ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾ [سورة النحر: ٢٨] ^(١) وإذا جاوزنا ما قاله سائر المسلمين ونظرنا في كتب الباطنية نجدهم يقولون: «إن الجحيم عالم الفساد، حيث يقيم الأشرار في الإثم والعذاب، والنعيم جنة الأرواح الطاهرة الخالية من الألم والندامة»، ويسخرون من القائلين بنهاية العالم وقيامه من في القبور من الموتى، «فالنهاية ليست دماراً، إنها حالة تنتقل إليها الروح، وحاشا لله أن ينتقم بتعذيب أجساد

(١) «فضائح الباطنية» ص ٤٤ وانظر «بقية المرتاد» ص ٤٩٠-٤٩١، والديلمي: المصدر السابق ص ٧٨، ٣٧، ٧

و«الموجز في الأدیان» ص ١٢٨

الخطاة في بحيرة من نيران تصيرها رماداً يعاد أجساداً، فرماداً، وأن يجود على الناجين بحور وولدان في فردوس حسي كجنات الأرض^(١)»

ومن صور إنكار المعاد الجسدي القول بالتناسخ، وحقيقته كما يزعمون: «أن تنتقل النفس من جسم بشري إلى جسم بشري آخر، باعتبار أن النفس لا تموت بل يموت قميصها الجسم ويصيبه البلى، فتنقل النفس إلى قميص آخر، ولاتنتقل إلى حيوان؛ لأن في انتقالها إلى جسم حيوان ظلماً لها^(٢)» وبعد أن حكى اختفاء الحاكم بأمر الله العبيدي سنة ٤١١ هـ واختلاف الناس في مصيره يقول مصطفى غالب: «ونحن نؤكد لهم أنها نوع من الغيبة الجسدية، أما الروح الطاهرة فقد سارت في عقبه، وستظل تنتقل من واحد إلى آخر حتى نهاية الوجود^(٣)» ويأتي في هذا الإطار أيضاً ما نقله النجار من الرسالة ٦٩ من رسائل الدروز وهو قوله: «وأما العذاب فهو النقلة من درجة روحية إلى درجة دونها، والثواب زيادة وارتفاع في الدرجات، ذلك هو الثواب والعقاب^(٤)» وقال: «يوم الحساب في هذا المذهب ليس يوم قيامة؛ إذ ليس فيه موت للأرواح، ولا قيامة لها ولا بعث، فالأرواح لا تموت لتبعث والانتماء لتوقظ، بل إن يوم الحساب والدينونة نهاية مراحل الأرواح وتطورها، إذ يبلغ التوحيد غايته من الانتصار على العقائد الشريكية، وينتهي الانتقال والمرار في الأقمصة المادية لتتصل الأرواح الصالحة بالعقل الكلبي على مقدار تكاملها، ذلك هو الثواب يوم الحساب، وهو نهاية النهايات، أما العقاب فهو عذاب التقصير عن بلوغ المراتب والغايات، وهما الجنة والنار في لغتهم الرمزية^(٥)»

(١) عبد الله النجار: «مذهب الدروز» ص ٧٩، ٨٠.

(٢) «الحركات الباطنية» ص ٢٦٣.

(٣) نفس المصدر ص ٢٠٣.

(٤) «مذهب الدروز» ص ٨٠.

(٥) نفس المصدر ص ٨١.

ولا يشك مسلم عرف ربه، ووعى شيئاً من أصول الدين الإسلامي أن إنكار موت النفس البشرية، وإنكار البعث على هذا النحو كفر بواح؛ لأنه مصادمة لما أخبر الله به في نصوص كثيرة كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة العنكبوت: ٥٧] وقد بين سبحانه وتعالى كفر منكري البعث فقال: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُعْثَوْا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُعْثِيَ ثُمَّ لَنَنْبِئَنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾ [سورة التغابن: ٧] أما هؤلاء فقد تمادوا في الضلال وركبوا رؤوسهم تكبراً وعلواً، فزعموا أن الإنسان لا تموت نفسه، وأن النفس تنتقل من شخص إلى شخص آخر وهكذا، ويقولون إن حمزة بن علي- مؤسس مذهب الدرود- ظهر في جميع الأدوار بأسماء مختلفة، ذكروها على النحو التالي: «في دور آدم كان اسمه شطليل، وفي دور نوح كان اسمه فيثاغورس، وفي دور إبراهيم كان اسمه داود، وفي دور موسى كان اسمه شعيب، وفي دور عيسى كان اسمه المسيح يسوع، وفي دور محمد ﷺ كان اسمه سلمان الفارسي، وفي دور الحاكم كان اسمه حمزة بن علي»^(١)

وقالوا عن التناسخ أيضاً: «هو نوع من التقمص لكنه يختلف عنه في أن النفس المتقلة من جسم إلى آخر تنتقل معها أحياناً جميع صفاتها، أو بعض صفاتها البارزة، ومن ذلك نشأة الاعتقاد أن نفوس الأنبياء والمرسلين تنتقل من دور إلى دور مستكملة أروع صفاتها، فحمزة بن علي في دور الحاكم هو نفس سلمان الفارسي في دور النبي ﷺ، وهكذا الأنبياء والرسل الأمر الذي جعل الدرود يكرمون مختلف الرسل؛ إذ قد يكون رسول الأمس هو رسول اليوم، ولا يصح أن يكرم أحدهم في دور ولا يكرم في دور آخر»^(٢) وهذا كلام سخيف وتعليل بارد؛ فإن إكرام الأنبياء والإيمان بهم أصل من أصول الدين الإسلامي، وليس ذلك في حاجة إلى اعتقاد تنقل نفسه من بدن إلى بدن آخر.

(١) «مذهب الدرود ص ١٢٣»

(٢) أمين طليح: «أصل الموحدين» ص ١٠١

هذا: ولهم تفريعات وتقسيمات للتمقص فقالوا: «هي أربعة أنواع أعلاها:» «النسخ» وهو انتقال الروح إلى جسد أرفع مما كانت فيه، و«المسخ» وهو انتقال الروح إلى بهيمة، أو هامة، أو زاحفة، ثم «الفسخ» وهو الانتقال إلى أجساد الحشرات، ثم «الرسخ» وفيه يكون الهبوط الأدنى إلى النبات والجماد^(١) وأولوا على أساس هذه التقسيمات معاني الجنة والنار، والثواب والعقاب، فكل انتقال من الأدنى إلى الأعلى يعد ثواباً، وكل انتقال معاكس يعد عقاباً.

الأصل الخامس: بغض الصحابة رضي الله عنهم، ورميهم بالعظائم :

حتى يصل دعاة الباطنية إلى بث أفكارهم والتأثير على المسلمين كان لا بد لهم من أمرين: (١) محاولة كسر شوكة السلف -وعلى مقدمتهم الصحابة- في نفوس المسلمين، وتصويرهم على أنهم أناس عاديون، وقلة مخالفة لأمر صاحب الشريعة، أو خارجة عن الملة إلا نفراً يسيراً منهم.

(٢) يتلوها صرف الناس عما نقله السلف من الآثار ليسهل بذلك استدراجهم إلى ما يريدون من الانخلاع عن الدين، وبإلتصاف من التشكيك في نزاهة الصحابة النقلة يكونون قد شككوا تلقائياً في حجية المنقول عن طريقهم، وفي فهمهم للنصوص وبذلك يتم لهم تجريد هؤلاء المساكين المخدوعين المصدقين لهم مما كان عندهم من علم، فيشعرون بالحاجة إلى هؤلاء المشككين ليشرحوا لهم ما التبس أمره وندّ فهمه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى-: «يقدهون في النقل وهو قول جهالهم، ويقدهون في فهم الرسالة وهو قول حذاقهم»^(٢) هذا هو منهجهم في التعامل مع الصحابة ولا يستثنون منهم أحداً إلا من باب التقية والكتمان والتماس ملجأ يستترون وراءه، قال الديلمي: «إنهم يكفرون الأمة المسلمة بأجمعها ويسمونهم الأمة المنكوسة عن

(١) أبو الهيثم : المصدر السابق ص ١٢٨، ٤٨ عن المخطوطات الباطنية السرية.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٠٣/٤ وتقدم قول أبي زرعة الرازي في بيان حقيقة هؤلاء ومقصدهم ص ٢٩١

رشدھا، ويسمون الأئمة والعلماء الفضلاء من لدن النبي ﷺ إلى يومنا الطواغيت والأصنام ويتأولون على هذا جميع آيات القرآن التي فيها ذكر الجبت والطاغوت، واللات والعزى، وغيرها... قالوا: أول صنم من أصنام الطاغوتية أبوبكر ثم عمر ثم عثمان، ومن كان مثلهم في كل وقت وزمان^(١)» ولهم قصة غريبة خبيثة تدل على حقدهم المكشوف على الصحابة وهي: أنهم زعموا «أن أبابكر كان حجة جزيرة لآخر إمام في دور عيسى، وبحكم مكانته علم أن الله تعالى سيرسل نبياً يختم به الأنبياء فطمع أبو بكر أن يكون هو النبي، ولكن الله أرسل محمداً ﷺ فاضطر أبو بكر إلى أن يؤمن بنبوة محمد ﷺ طمعاً في أن يلي الوصاية، فكان أبوبكر من أوائل الذين اعترفوا بنبوة محمد ﷺ وعلم أبو بكر أن الله نص على وصاية علي بن أبي طالب، ولكنه عمل على اغتصاب حق علي ﷺ ثم إن أبابكر أراد أن يرد الحق إلى أهله، وأن ابنه محمداً كان يعظه ويحضه على اتباع علي، ولكن عمر أغراه ومنعه على أن يلي الأمر بعده، فكان عمر خليل أبي بكر وفيهما أنزل الله تعالى: ﴿يَا وَيْلَتا لَيْتَنِي لَمْ اتَّخِذْ فُلاناً خَلِيلاً﴾ [سورة الفرقان: ٢٨] يعني الظالم الثاني (عمر)، وأن قول أبي بكر: (ي شيطان يعتريني فإذا زغت فقوموني) يعني بالشيطان عمر، لهذا تبرأ الإسماعيليون من الشيخين ونعتوهما بكل الصفات القبيحة، كإبليس، وفرعون، وهامان، والطاغوت، إلى غير ذلك من الألقاب الدنيئة^(٢)»

والكذب والاختلاق واضحة معالمهما على هذه القصة، فإذا كان أبوبكر يعلم بحكم مكانته أن الله سيرسل نبياً يكون خاتم الأنبياء، فلم لا يعلم أيضاً بحكم هذه المكانة أن ذلك النبي إنما هو محمد ﷺ وليس غيره فينصرف عن الطمع في أن يكون نبياً؟ وهل يعقل أن يستجيب لدعوة النبي ﷺ لأول وهلة -وهو يطمع في النبوة- ولا يبدأ بالمعارضة والمقاومة حتى إذا عجز استسلم وطمع فيما دون النبوة؟ وإذا كان أبوبكر ييغض عمر بن الخطاب

(١) «بيان مذهب الباطنية» ص ٩٠

(٢) «ديوان المؤيد في الدين» ص ١٣١ تحقيق: محمد كامل حسين

إلى حد وصفه بأنه شيطان-حاشاه- فلم لا يفارقه ويطرده من مستشاريه وهو خليفة
المسلمين؟ ألا ما أقيح عقول هؤلاء وأبعدها عن الرشد والتقوى !
المقصود: أن بغض الصحابة وكراهيتهم أصل من أصول الباطنية بنوا عليه كثيراً
من التأويل الفاسد .

المبحث الرابع

نماذج من تأويلات الباطنية وبيان بطلانها :

لقد تأول الباطنية جميع النصوص الشرعية-من الآيات والأحاديث- التي تناقض أصول معتقداتهم، ومقرراتهم الباطنية، بل وأولوا جميع المصطلحات الإسلامية وادعوا أن لها مفاهيم غير ما يفهمها سائر المسلمين، وفي هذا المبحث سوف نقف على نماذج من مختلف تأويلاتهم التي استقوها من أصولهم التي قرروها، فكما أن هناك نصوصاً حاولوا إخضاعها لمفهوم الإمام عندهم، فهناك أيضاً نصوص حاولوا إخضاعها لمعتقدهم في الصحابة، وهكذا في المعاد والجزاء، كل ذلك باسم أصلهم في الظاهر والباطن، فإلى الأمثلة:

- قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَآتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ [سورة البقرة: ١٨٩] قالوا: «الباب هو علي بن أبي طالب، لقوله ﷺ: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد العلم فليأت الباب))»^(١)

- قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ فِي صَحْفٍ مَكْرُمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مَطْهُرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَرَّةٍ﴾ [سورة عبس: ١١-١٦] قالوا: «الأئمة هم السفرة الحاملون الصحف المطهرة، يسلمها الأول منهم للثاني، ويأخذها الثاني ممن سلف من الماضي، فيظهر كل إمام منهم في زمانه ما يرى أن المصلحة فيه»^(٢)

(١) «الحركات الباطنية» ص ١٠٢، والحديث رواه الترمذي في «السنن» ٦٣٧/٥ ح ٣٧٢٣ وقال: هذا حديث غريب منكر، وحكم عليه ابن الجوزي في «الموضوعات» ٣٤٩/١-٣٥٥ بالوضع، وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في «منهاج السنة» ٥١٥/٧، والذهبي في «تلخيص المستدرک» ١٢٦/٣ حيث صححه الحاكم ونقل السيوطي في «الآلآي المصنوعة» ٣٣٤/١ عن الحافظ ابن حجر في بعض فتاواه قوله: «هذا الحديث أخرجه الحاكم في المستدرک وقال: إنه صحيح، وخالفه أبو الفرج بن الجوزي فذكره في الموضوعات، وقال: إنه كذب، والصواب خلاف قولهما معاً، وأن الحديث من قسم الحسن»، ونقل هذا الكلام الشوكاني في «الفوائد المجموعة» ص ٣٤٩ وقال: «وهذا هو الصواب» وقال الألباني في «ضعيف الجامع» رقم ١٤١٦: «(موضوع)» وهو الحق لوجود أبي الصلت الرافضي في إسناده انظر (الميزان) ٦١٦/٢

(٢) «الحركات الباطنية» ص ٢٠٣

-قوله تعالى: ﴿الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلون﴾
[سورة الروم: ١-٣] قالوا: «الروم أتباع علي، غلبتهم الأضداد، فقال: غلبت الروم، ثم حكم تعالى بأن ترجع الشيعة فتغلب الأضداد بغلبة أئمة الحق من ذريته^(١)» وهذا كله عن الإمامة وما يتعلق بها .

وذكروا القاعدة الباطنية التأويلية التي تتفرع عنها أطراف هذا المنهج فقالوا: «اعلم أن كل ما ورد عليك في كتاب الله عز وجل من ذكر الجنات، والأنهار، والنخيل والأعقاب والزيتون، والرمان والتين، وجميع الشهوات وما يشاكلها فهو دال على الأئمة عليهم السلام، ثم على الحجج، ثم على اللواحق، ثم على الدعاة، ثم على المستجيبين، ثم على الأدنى فالأدنى من المستجيبين، وما ورد عليك من كتاب الله من الجبت والطاغوت، وإبليس وهاروت، وماروت، ويغوث ويعوق، ونسراً ووداً وسواعاً، فمثلهم وشكلهم على أهل الظاهر، ورؤسائهم وعلمائهم بعد أئمتهم الجورة المعاندين لأهل الحق والمخالفين لأولياء الله^(٢)»

ومن المخاطر البالغة أنهم أولوا حتى كلمة التوحيد والآيات التي تندد بالمشركين، فقالوا: «معنى لا إله إلا الله: لا إمام إلا إمام العصر^(٣)»
-قوله تعالى: ﴿ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم﴾ [سورة غافر: ١٢] قالوا: «أي: إذا دعي الإمام المستحق تدابرتم وتفرقتم ولم تحيوا دعوته، ﴿وإن يشرك به تؤمنوا﴾ يقول: إذا دعيتم لمن وقع اسمه على الجهول سارعتم إليه^(٤)»

(١) الكرمانى: «مباسم البشارات» ص ٢٢٨/ بيروت/ دار الكتاب العربي .

(٢) الديلمي: المصدر السابق ص ٤٩ نقلاً عن أبي يعقوب السجستاني الباطني في كتابه «العلم المكتون والسر المخزون»

(٣) نفس المصدر ص ٤١ نقلاً عن كتاب «تأويل الشريعة» للمعز لدين الباطنية .

(٤) نفس المصدر ص ٥١

وهناك مزيد من تأويلاتهم الدائرة بين الإمامة، وبين تأكيد مبدأ الظاهر والباطن على طريقة الباطنية، كقولهم: «معنى الزنا الإخبار بالأسرار الباطنية قبل إذن الإمام»^(١).

- قوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ﴾ [سورة النمل ١٧]: قال الموقر: «يعني في التأويل الباطن: أهل الباطن، وأهل الظاهر، والدعاة»^(٢) والطير عندهم الدعاة، لذا يقول عن قوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَاهُمُ فِي شَكٍّ﴾ [سورة البقرة: ٢٦٠]: «وتأويله في الباطن: أربعة من الدعاة»^(٣).

- قوله تعالى: ﴿أَهْلَاكُمُ التَّكَاثُرُ...﴾ [الح سورة [سورة التكاثر: ١-٨] قال «تأويل القبور في الباطن: أهل الضلال»^(٤)، زيارتهم: الرجوع إليهم واتباع سبيلهم، وسؤالهم عن النعيم: سؤالهم عن الأئمة، وما أضاعوه من حقهم»^(٥).

- نهيه ﷺ عن بناء المساجد على القبور أولوه بقولهم: «وتأويله في الباطن: أنه لا يجوز أن تنصب دعوة للمنفولين إلى غاية الدرجات؛ لأنهم قد انتهوا من ذلك إلى أقصى ما فيه من المنازل»^(٦). وهذا الكلام إشارة إلى أن من عرف أسرار الباطنية فقد سقط عنه التكليف، وأن هناك فئة من الناس لا ينبغي أن توجه إليهم الدعوة أصلاً؛ لأنهم قد بلغوا نهاية الكمال وحازوا درجات المدعوين، فليسوا محتاجين إلى الدعاة أنبياء كانوا أم أئمة، وهذا مفتاح جديد للزندقة، وفهمنا هذا الكلام من فلسفة لهم في تقسيم الدعاة والمدعوين، حيث قالوا: «فاعلم بأن المعدن هو أول جنس، وهو ذو تسعة عشر نوعاً... وهذه التسعة عشر معدناً تقسم إلى أربعة أقسام: منها ما يذوب ويحترق، وهو الرصاص والقصدير،

(١) القاضي النعمان بن محمد: «تأويل الدعائم» ٦٧/٢/ القاهرة/ دار المعارف/ ت: محمد حسن الأعظمي .

(٢) نفس المصدر ٧٥/٢

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقصد غير الباطنيين

(٥) نفس المصدر ٧٦/٢

(٦) نفس المصدر ٨١/٢

وما لا يذوب ولا يحترق، وهو الياقوت الأحمر، وما يذوب ولا يحترق كالذهب الإبريز، وما يحترق ولا يذوب وهو الكبريت... وقد لزم من ذلك أن تكون أرض الدين مثل ذلك، وهم الحدود السبعة في الأقاليم، والدعاة الاثنا عشر الميثوثون في الأقاليم المذكورة، لكل إقليم أو جزيرة حد من هذه الحدود يسوس أهله، وهذه الحدود أحوال مطابقة لترتيب المعادن الأربعة المتقدم ذكرها: فإن من هذه الحدود من يحتاج أن يفيد أهل جزيرته الظاهر والباطن، فهو في عالم الدين بمنزلة المعدن الذي يذوب ويحترق، ومنهم من يكون مكلفاً بهداية أهل جزيرته في الباطن فقط، فهو في عالم الدين بمنزلة المعدن الذي يذوب ولا يحترق ومن هذه الحدود من يفيد أهل جزيرته الظاهر لأنهم لا يستطيعون حمل الباطن، فهو في عالم الدين بمنزلة المعدن الذي يحترق ولا يذوب، ومن هذه الحدود من يكون أهل جزيرته مهدين في الظاهر والباطن فهو كلما فاتحهم في شيء من العلم وجده عندهم، فيكون معهم في عالم الدين بمنزلة المعدن الذي لا يذوب ولا يحترق وهو الياقوت الأحمر الذي ليس للنار عليه سلطان^(١)»

فأهل هذه الجزيرة عندهم هم الذين فهموا أسرار الباطنية فلا يحتاجون إلى شريعة نبي من الأنبياء، ولادعوة داع من الدعاة .

وأما أركان الإسلام وتفاصيل العبادات فقد أولوها جميعاً، فقالوا: الزكاة: بث العلوم لأهل المذهب يتزكون بها لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [سورة التوبة: ١٠٣] والعلم هو الذي يطهر من الجهل، والحج: السفر إلى ولي الله، والإحرام: الدعوة إلى هذا المذهب، فمن دخل في الدعوة دخل في الحرم، والتجرد من المحيط: خلع ولاية الأضداد، وغسل الإحرام: إشارة إلى أخذ العلم الحقيقي الباطن، والصوم: كتمان أسرار الباطنية من غير أهلها^(٢) . «وأما الحلال فإنه الواجب إظهاره

(١) «مطالع الشمس في معرفة النفوس» ص ٤٩ .

(٢) «تأويل الدعائم» ٨٨/٢، وانظر: الديلمي: المصدر السابق ص ٤٦-٤٧ عن كتاب «تأويل الشريعة» للمعز

وإعلانه، والحرام: الواجب ستره وكتمانته.. وأما الصلاة : فهي صلة الداعي إلى دار السلام... والزكاة: إيصال الحكمة إلى المستحق... والصوم: الإمساك عن كشف حقائق التواميس الشرعية لغير أهلها.. والحج : هو القصد إلى صحبة السادة الأئمة من أهل البيت... والإحرام: الخروج من مذهب الأضداد... وأما الزنا: فهو إيصال المستحجب من غير شاهد... والربا: الرغبة في الإكثار، وطلب الحطام بإفشاء الأسرار، والسكر الحرام: ما يصرف العقل عن طلب معرفة الإمام ومشاهدة أنواره المحيطة بالخاص والعالم^(١)»

ومن فضائح تأويلاتهم: تأويلهم قوله ﷺ: «(النكاح إلا بولي وشاهدي عدل)^(٢)» حيث قالوا: «(لاجماع إلا بذكر-وهو الولي-وخصيتين-وهما شاهدا عدل)^(٣)» وهذا التأويل مع قبحه وفساده فهو جار على قاعدتهم في تحليل المحرمات؛ لأنه إذا كان المقصود بالولي والشاهدين ما ذكروه كان النكاح الشرعي عن طريق العقد مساوياً للسفاح، حيث إن وليهم وشاهديهم حاضران في كل حال، وقد رأيت قبل هذا تأويلهم الزنا صراحة.

ثم ماذا تنتظر من نتيجة لهذا التأويل ؟ ماذا تنتظر من إنسان تخلى عن التكاليف الشرعية، فلا توحيد، ولا إخلاص، ولا عبادة، ولا تمييز بين الحلال والحرام في الأموال والأنفس والأعراض؟ إننا لا ننتظر غير انحراف مكشوف، وسلوك معوج، وسقوط في حضيض الخنا والرذيلة، وهذا واقع حالهم في كل عصر ومصر وجدوا فيه، فقد وصف الشيخ إحسان إلهي ظهير-رحمه الله- حال أغاخانية اليوم، فقال: «هم ورثة الإسماعيلية

(١) الطيبي: «(الدستور ودعوة المؤمنين للحضور)» ص ٩٦-٩٨ ضمن أربع رسائل إسماعيلية/ ت: عارف تامر،

وانظر «(بغية المراتد)» ص ٣٢٥

(٢) رواه أبو داود ٥٦٨/٢ ح ٢٠٨٥، والترمذي ٣٩٨/٣ ح ١١٠١، وابن ماجه ١٦٠٥/١ ح ١٨٨١، وأحمد

٣٩٤/٤ والحاكم ١٦٩/٢ ح ١٧٢ كلهم من حديث أبي موسى، ونقل الحاكم تصحيحه عن عبد الرحمن

بن مهدي، ووكيع، ويحيى بن آدم، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، وصححه هو، وأقره الذهبي، وكذلك

الألباني في «(صحيح الجامع)» رقم ٧٥٥٥

(٣) الديلمي: المصدر السابق ص ٥٤ نقلاً عن «تأويل الشريعة» للمعز الباطني .

القدامى الحقيقيون: لا يصلون، ولا يزكون، ولا يصومون، ولا يحجون، ولا ينون المساجد، ولا يأتون بأي عمل من أعمال التكليف من شريعة محمد ﷺ وأئمتهم يقامرون، ويشربون الخمر، ويمرحون ويسرحون ليلاً ونهاراً، وسراً وجهاراً^(١)». ويبدو أن المرأة من وسائلهم المستخدمة في إفساد الأمم، يقول أغاخان-إمام الطائفة الباطنية الأغاخانية المعاصرة:- «ولقد توخيت دائماً أن أشجع تحرير المرأة وثقيفها في أيام جدي وأبي، وكان الإسماعيليون متقدمين على أتباع أي مذهب إسلامي آخر أشواطاً عديدة في مضمار إلغاء الحجاب الصارم، حتى في البلدان المتطرفة في التحفظ، أما أنا فقط ألغيت الحجاب بالكلية فأنت لا تجد مطلقاً أي امرأة إسماعيلية تستعمل الحجاب^(٢)» ووجه الباطني المعاصر مصطفى غالب سؤالاً إلى أغاخان الثالث قال فيه: «لقد أمرت بتعليم المرأة وثقيفها، فكيف يتلاءم هذا مع وضع المرأة الإسماعيلية المحجبة؟ وهل يتفق الحجاب مع العلم؟ فأجاب: إن الحجاب يتعارض مع العقائد الإسماعيلية، وإنني أهيئ بكل إسماعيلية أن تنزع نقابها وتنزل إلى معترك الحياة لتساهم مساهمة فعالة في بناء الهيكل الاجتماعي الديني للطائفة الإسماعيلية خاصة، وللعالم الإسماعيلي عامة، وأن تعمل جنباً إلى جنب مع الرجل في مختلف نواحي الحياة أسوة بجميع النساء الإسماعيليات في العالم، وأمل في زيارتي القادمة أن لا أرى أثراً للحجاب بين النساء الإسماعيليات، وأمرك أن تبلغ ما سمعت لعموم الإسماعيليات بدون إبطاء^(٣)» فهؤلاء لما أولوا جميع الأوامر والنواهي الشرعية طبقاً لما تهوى أنفسهم كان من جناية تأويلهم أن فقدوا الخلق، وتجردوا من الدين وأصبحوا يأمرون بالمتكر وينهون عن المعروف، ولا يحسبن أحد أن تأويلاتهم الخاصة بالتكاليف البدنية الشرعية لاصلة لها بالعقيدة؛ لأن أعمال القلوب وأعمال الجوارح كلها تدخل تحت مسمى الإيمان،

(١) «الإسماعيلية تاريخ وعقائد» ص ٥٦٩ / لاهور / ١٤٠٦ هـ

(٢) «مذكرات أغاخان» ص ٥١ / بيروت / ١٩٥٩ م

(٣) مصطفى غالب: «تاريخ الدعوة الإسماعيلية» ص ٣٥١

ذلك لأن للتوحيد نوعين: التوحيد القولي العلمي الخيري، والتوحيد القصدي الإرادي العملي، قال ابن القيم -رحمه الله-: «والتوحيد العلمي أساسه إثبات صفات الكمال للرب تعالى، ومباينته لخلقه، وتنزيهه عن العيوب، والنقائص والتمثيل، والتوحيد العملي أساسه تحرير القصد بالحب والخوف والرجاء والتوكل والاستعانة والاستغاثة والعبودية بالقلب واللسان والجوارح لله وحده»^(١)

وهكذا تبين أن التأويل إذا سلط على نصوص التوحيد القولي والعلمي لزم تسليطه على نصوص التوحيد العملي، وذلك يؤدي إلى فساد التوحيد معرفة وقصداً^(٢). وعليه فإن أغاخان كان يعني ما يقول حين قال في فتواه الرديئة: "إن الحجاب يتعارض مع العقائد الإسماعيلية"

وهذا كله يوضح لك خطأ من يحاول قطع الصلة بين العقيدة وبين تأويل العبادات. -ومن تأويلاتهم الباطلة الغربية ما أولوا به قوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير﴾ [سورة النحل: ٨] حيث قالوا: الخيل: الحجج، والبغال: النقباء، والحمير: الدعاة.^(٣)

ومن تأويلاتهم الفاسدة ما أولوا به قوله تعالى: ﴿يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين﴾ [سورة الأنبياء: ١٠٤] حيث قالوا: «أي: نطوي ذكر الإمام الضال ودولته، كما طوى الغاصب الظالم ذكر أئمة الحق، ونعيد الأمر في كونه كلياً في بيت محمد ﷺ كما كان بدءاً فيملك المسلمين بأسرهم كما ملكهم النبي ﷺ في زمانه»^(٤)

(١) «الصواعق المرسلة» ص ٤٠٢-٤٠٣

(٢) انظر: نفس المصدر ص ٤٠١

(٣) «تأويل الدعائم» ١٢٨/٢ هكذا دعائهم حمير باعتبارهم ا

(٤) «رسالة مباسم البشارات» ص ٢١٣

- قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَمَمَ الْمُتَوَصُّوْنَ وَإِنْ جُنَدُنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [سورة الصافات ١٧٢-١٧٣] قالوا: «أي: المتصور بألف لام التعريف، وهو الذي يغلب وينتقم ويهزم وينصر على الأعداء، وقوله ذلك من أكبر الشهادات بما قلنا^(١)، والمراد بالجمع في قوله: "المتصورون" و"الغالبون" واحد؛ إذ من عادة العرب أن تجمع في كلامها فتقول: هم والمراد واحد^(٢)»

قلت: يقصد في هذا التأويل البارد أن المراد بالآية الحاكم الباطني؛ لأن اسمه المتصور فورد بصيغة الجمع والمراد واحد، وبطلانه واضح جلي والحمد لله.

أما ما أولوه من آيات المعاد وأحاديثه فمن الكثرة بحيث يفوق العد البشري، وأما سب الصحابة والنيل منهم - وخاصة الشيخين - فقد كان له نصيب وافر في تأويلاتهم كتأويلهم قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يُدَا أَبِي هَبٍ﴾ [سورة الهب: ١] بأن أبا بكر وعمر هما يدا أبي هب وأنهما كانا منافقين، وتأويلهم قوله تعالى: ﴿لَنْ أَشْرَكَ لِحِبْطُنْ عَمَلِكُ﴾ [سورة الزمر: ٦٥] بأن المراد النهي عن إشراك أبي بكر وعلي في الولاية، وأن الله أمره بإخلاص الولاية لعلي دون أبي بكر، وقال: لن أشرك بينهما ليحبطن عملك.^(٣)

ومن نافلة القول أن نقول: إن تأويلات الباطنية كلها باطلة وفاسدة لاتصلح للمناقشة العلمية على التفصيل لكننا نشير هنا إلى أوجه بطلانها إجمالاً:

١- إن هذا النوع الذي سلكه الباطنية في التأويل إلحاد في كتاب الله تعالى وقد قال عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ [سورة فصلت: ٤٠] قال ابن عباس رضي الله عنهما: «هو أن يوضع الكلام في غير موضعه»^(٤)

(١) يقصد قوله قبل هذا الكلام: إن المقصود بالآية الحاكم بأمر الله العبيدي.

(٢) «مباسم البشارات» ص ٢٢٣ وانظر ص ٢٢٦

(٣) انظر: «بغية المراتد» ص ٣٢٥، ٣٣١، ٣٣٢

(٤) «تفسير الطبري» ١٢٣/٢٤

قال السيوطي: «فيه الرد على من تعاطى تفسير القرآن بما لا يدل عليه جوهر اللفظ كما يفعله الباطنية والاتحادية وغلاة المتصوفة»^(١)

٢- إن منهج التعمية الذي سلكوه في قضية الظاهر والباطن، وبنوا عليه التأويل باعتبار أن علم الباطن موكول إلى الإمام المعصوم، مردود بأن الحكيم لا يجوز أن يخاطب الناس بخطاب ويريد به معنى لا يفيد ذلك الخطاب؛ لأنه لا يخلو إما أن يريد من المكلفين معرفة مراده بخطابه أولاً، فإن أراد ذلك إما أن يبين لهم مراده بخطاب آخر أولاً يبين، فإن يئنه فلا يخلو إما أن تصح معرفة المراد بظاهر هذا الخطاب الجديد أولاً تصح، فإن صحت بطل القول بأن لكل ظاهر باطناً، وترتب عليه أن يكون الخطاب الأول عبثاً؛ لأنه قد أمكن أن يعرف مراد المتكلم بهذا الخطاب الأخير، فلأعني للخطاب الأول^(٢)؛ إذ ما حصل به فهم المراد، وإذا لم تصح معرفة مراده بظاهر هذا الخطاب احتاج فهم المراد إلى خطاب آخر إلى ما لانهاية له .

٣- أنهم يقولون: إن الإمام إنما يصح الرجوع إليه لمعرفة الباطن لما علم من عصمته، فيقال لهم: بم علمتم عصمته؟ فالعصمة مما لا يعلم بالعقل؛ فإن العقل ليس فيه دلالة على عصمة من يدعونه إماماً، أضف إلى ذلك أنهم لا يعتمدون على حجج العقول مع وجود الإمام المعصوم، وكذلك ليس في الكتاب ولا في السنة ولا الإجماع دلالة على عصمة من يسمونه إماماً، والواقع أيضاً ينفي القول بعصمة هؤلاء وقد ذكرنا بعض بلاويهم التي تنافي العصمة، وحتى لو فرض وجود هذه الدلالة في النصوص الشرعية لم يقدم شيئاً؛ لأنهم لا يعتمدون على الظواهر ولا يرجعون إليها، وإنما يرجعون في جميع الأمور الاستدلالية إلى الإمام المعصوم- كذا زعموا- يقول ابن تيمية- في وصف هؤلاء:-

(١) «الإكليل» ص ١٩٠ بيروت / دار الكتب العلمية .

(٢) يستثنى من ذلك ما كان من باب بيان المحمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وغوذلك؛ لأن مسائلها غير خاضعة لقضية الظاهر والباطن .

«وغلوا في الأئمة وجعلوهم معصومين يعلمون كل شيء، وأوجبوا الرجوع إليهم في جميع ما جاءت به الرسل، فلا يرجعون لا على القرآن، ولا على السنة، بل على قول من ظنوه معصوماً، وانتهى الأمر إلى الالتزام بإمام معدوم لاحقيقة له، فكانوا أضل من الخوارج؛ فإن أولئك يرجعون إلى القرآن وإن غلطوا فيه، وهؤلاء لا يرجعون إلى شيء بل إلى معدوم لاحقيقة له^(١)» ونتيجة هذا ألا يصح الرجوع في معرفة عصمة الإمام إلا إليه، ولا يصح الرجوع إليه في ذلك ولا في غيره من العلم إلا بعد العلم بعصمته، فيقف كل واحد من العلمين على الآخر، وهو الدور المحال.

٤- يقال لهم بماذا يعرف الإمام هذا المعنى الباطن الذي لاصلة له باللفظ أصلاً؟ فإن قالوا: بظاهر الخطاب فذلك محال عند الجميع؛ لأن ظاهر الخطاب لا يفيد، ولو عرف ذلك بظاهره لعرفه غيره، وبطل كونه معنى باطناً، وبطل قولهم: إن لكل ظاهر باطناً، وإن قالوا: يعرف ذلك إلهاماً وجب كون الخطاب عبثاً، إذ أمكن فهم المعنى المقصود من دونه، ولا حاجة للمخاطبة به، وبطل بالتالي كون الدين كاملاً.

٥- كثرة تناقضاتهم التي ذكرنا شيئاً منها سابقاً، ومنها: أنهم يقولون: إن لكل ظاهر باطناً، وأن الظاهر لا يصح الاحتجاج به، ولا الاعتماد عليه، ومع ذلك إذا ظفروا بآية يتوهمون أن لهم في ظاهرها شبه متمسك لم يلبثوا أن يحتجوا بها، وينسوا مذهبهم أن الظاهر لا ينبغي الاعتماد عليه، والاحتجاج به، فنجد القاضي النعمان يتعلق بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [سورة الأنعام: ١٢٠] لإثبات الظاهر والباطن على منهجهم^(٢). ونسي أصل مذهبه في أن الظاهر لا يعتمد عليه، وإن كان هذا النص لا يدل بوجه على ما يرمون إليه في قضية الظاهر والباطن لكن لفظ «ظاهر» ولفظ «باطن» وردا فيه.

(١) «الفرقان بين الحق والباطل» ضمن المجموع ٢٠٩/١٣

(٢) انظر «أساس التأويل» ورقة ١٣ صورة عن مخطوطة الظاهرية.

ولهم تناقضات أسوأ من هذا وذكرتُ غير ما مرة أن التناقض الكثير يزيد الجهل، وعدم وضوح المنهج.

٦- أن تأويلاتهم كشفت نواياهم الباطلة تجاه الإسلام وأهله، يقول أحد الكتاب المعاصرين: «وأبرز أخطاء التأويل ومخاطره يتمثل في محاولة تأويل العذاب الأخروي بأنه عذاب معنوي، والهدف من ذلك-ولاريب- هو إشاعة الإباحية والجريمة، واتباع الشهوات فالقائلون بعدم كون العذاب الأخروي حقيقة إنما يعملون بدهائهم الخاص لتسريب الفلسفات الوجودية القديمة، والحديثة الداعية للقضاء على روح الأمم، وإفساد عقائدها، وهي أشد ما تكون في حاجة إليها، فمحاولة إبطال قضية العذاب والعقاب محاولة في حد ذاتها لإبطال التكاليف الشرعية، والتزام العمل بها، وإذا بطلت التكاليف فعلاً وتركاً فقد بطل الإسلام، وهل الإسلام إلا هذه التكاليف من الأوامر والنواهي^(١)»

قلت: ولكن كيدهم- والله الحمد- باء بالفشل الذريع حيث كان جند الإسلام من أهل العلم والإيمان-وما زالوا- بالمرصاد لجميع الأفكار الهدامة التي تناقض العقيدة الإسلامية كما كان جنده من الأبطال الفرسان من أهل السيف والسنان بالمرصاد لكل عدو مغرور يتعدى حدوده، ويحاول النيل من حمى الإسلام .

(١) انور الجندي: «الإسلام والدعوات الهدامة» ص ٧٦

المبحث الخامس

العلاقة بين الباطنية والرافضة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول : العلاقة التاريخية بين الباطنية والرافضة ..

المطلب الثاني : العلاقة العقدية والمنهجية بين الباطنية والرافضة .

لعله قد بان من خلال ما تقدم معنا من دراسة حول تاريخ وعقائد الروافض والفرق الباطنية أوجه التقارب بين الفرقتين من جميع النواحي، وفي هذا المبحث سوف نقوم بمحصر هذه الأوجه في موضع واحد لتبين بصورة أوضح، وفي بيان هذا التقارب ما يفسر السبب الموضوعي لإدراج الفرقتين تحت باب واحد في هذه الرسالة.

المطلب الأول : العلاقة التاريخية بين الباطنية والرافضة :

لقد تقدم أن ذكرنا أنه في فترة حرجة من التاريخ الإسلامي ظهر عبد الله بن سينا -مضرم نار الفتنة، ومنظم حركة الخارجين على الخلافة الراشدة منذ أيام عثمان ؓ- الذي اتفق الطبري السني السلفي ت ٣١٠هـ والتونجي الرافضي ت ٣١٠هـ على أنه كان يهودياً فأسلم ليؤكد للإسلام من الداخل ويث الفتنة بين المسلمين.^(١)

وكان السبب في حقد ابن سينا على عثمان ؓ هو أنه كان يأمل حين قدومه إلى المدينة في إكرام الخليفة له، وإعطائه بعض الوظائف، فلما لم يحصل له ما أراد أخذ يتصل بالناقمين عليه وينكر على عثمان ؓ إدارته علناً، وبلغه خبره أخيراً فقال ؓ : من هذا اليهودي الذي أتحمّل منه هذا ؟ وأمر بنفيه من المدينة ثم ذهب إلى مصرو صار من المشاغبين العاملين ضد الخليفة^(٢) ، «ومن ابن سينا هذا تشعبت أصناف الغلاة في الإسلام من الرافضة والباطنية وغيرهم، وفشا أمر التشيع بين الناس هنا وهناك، وأخذت طوائف منهم تتأول نصوص الدين وتخرجه عن أصوله فرعمت أن الطاعة في الدين ليست في الحقيقة هي أداء الفرائض، وإنما هي طاعة الإمام المعصوم، ثم تدرج أتباع هذه الأفكار إلى هدفهم الأساسي وهو إنكار البعث، وسقوط التكليف والقول بالحلول والتناسخ، ثم حدث مذهب الباطنية في الكوفة والعراق، وهما أتخذ أكبر خلايا التشيع في بلاد الإسلام^(٣) » وبذا نستطيع أن نقول إن الفرقتين من الناحية التاريخية ترجعان إلى جذور الفكر السبئي المستقي من مذهب اليهود في التأويل ، ذلك التأويل الذي تحدث عنه ابن القيم فقال : «فلماذا عادوا- يعني اليهود- الرسول وجحدوا نبوته وكذبوه وقتلوه فهم إلى أن يجحدوا نعته، وصفته ويكتموا ذلك، ويزيلوه عن مواضعه، ويتأولوه على غير تأويله أقرب بكثير، وهكذا

(١) انظر : «تاريخ الطبري» ٣٤٠/٤ و«فرق الشيعة» ص ٢٧

(٢) انظر : صبحي «مباحث في علم الكلام» ص ٤٠ عن المؤرخ الفارسي ميرخواند في كتابه «روضة الصفاء»

(٣) الجليلند : «الإمام ابن تيمية...» ص ٩٦

فعلوا^(١)» يقول أبحار اليهود: «إن كل تشبيه ورد في التوراة يجب تأويله، وأن في التوراة معنى حرفياً، ومعنى آخر مجازياً، يجب توكيل معرفته لأهل التأويل^(٢)» وقالوا: «هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التأويل المجازي ليسوا أغبياء فحسب، بل هم أيضاً ملحدون^(٣)» ومن أمثلة تأويلاتهم لنصوص التوراة ما جاء في «الكتاب المقدس»: ((أقيم لهم نبياً من إخوانهم مثلك أجعل كلامي في فمه ويقول لهم ما أمره به والذي لا يقبل قول ذلك النبي الذي يتكلم باسمي أنا أنقم منه ومن سيظه^(٤) نقله الإمام ابن القيم مع التعليق عليه بأنه بشارة صريحة بالنبي محمد ﷺ لا تحتمل غيره؛ لأنها بشرت بنبي من إخوانه بني إسرائيل، وإخوانه بني إسرائيل هم بنو إسماعيل، لكن اليهود أبوا ذلك فأولوا هذا النص الصريح بتأويلات فاسدة فقالوا: إما أن يكون المراد به شمويل النبي، وإما أن يكون نبياً يبعثه الله في آخر الزمان يقيم به ملك اليهود، وإما أنه على حذف إداة الاستفهام، والتقدير: أقيم، فهو استفهام إنكاري، أي: لا أفعل هذا.^(٥)

وباستعادة الحقيقة التاريخية التي سبقت معنا نجد أن الإسماعيلية-أقدم فرقة باطنية مستقلة- قد وافقوا الرافضة في إمامة خمسة من أولاد فاطمة رضي الله عنها، وافترقوا عنهم بعد إمامة السادس، فعند الإمامية سابع الأئمة هو موسى بن جعفر الصادق إلى تمام اثني عشر إماماً، وعند الإسماعيلية الباطنية السابع هو إسماعيل بن جعفر ثم ولده ابتداء من محمد بن إسماعيل وعقبه إلى يوم الناس هذا.^(٦)

(١) «هداية الحيارى» ص ٤٩-٥٠ / المذينة / طبعة الجامعة الإسلامية .

(٢) محمد يوسف : «بين الدين والفلسفة» ص ١٤ / القاهرة / ١٩٦٨ م

(٣) نفس المصدر ص ١١٨

(٤) سفر تثنية / الإصحاح ١٨ / عدد : ١٨-١٩

(٥) «هداية الحيارى» ص ٥١-٥٢

(٦) انظر: «الحركات الباطنية» ص ٥٦

وبهذا يتبين لك أن الرافضة والباطنية تتفقان من الوجهة التاريخية في الجذور السنية اليهودية، وفي الانتساب إلى الأئمة حتى جعفر بن محمد فافترقا، ولهذا نجد بعض الكتاب حتى من الباطنية يصنفون الفرق الباطنية مع الشيعة، فيقول أحدهم -مثلاً- : «والملاحظ أنه لم يبق من جميع فرق الشيعة حتى الآن إلا الإمامية الجعفرية الاثني عشرية، والزيدية، والإسماعيلية والأغاخانية، والبهرة، والنصيرية، والدرزية، المتفرعة عن الإسماعيلية^(١)» ومع هذا لا ينبغي أن يغيب عن البال أن هذا الانتساب إلى التشيع كثيراً ما كان يمثل مجرد التظاهر وإعلان ما يخالف الحقيقة تستراً، قال ابن تيمية: «وأما قرامطة البحرين أبو سعيد الجنائي^(٢) وأصحابه فأولئك كانوا يتظاهرون بالكفر الصريح؛ ولهذا قتلوا الحجاج وألقوهم في بحر زمزم وأخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم مدة، بخلاف العبيدين فإنهم كانوا يتظاهرون بالإسلام ويقولون إنهم شيعة، فالظاهر عنهم الرفض، لكن كان باطنهم الإلحاد والزندقة^(٣)» وقال: «ولهذا وصّت الملاحدة- مثل القرامطة الذين كانوا بالبحرين وهم من أكفر الخلق، ومثل قرامطة المغرب ومصر وهم كانوا يستترون بالتشيع- أوصوا بأن يدخلوا على المسلمين من باب التشيع^(٤)»

(١) «الحركات الباطنية» ص ٥٦

(٢) اسمه الحسن بن بهرام، ظهر بالبحرين سنة ٢٨٦هـ ومات سنة ٣٠١هـ انظر حوادث السنين في «الكامل»

(٣) «الرد على المنطقين» ص ٢٧٩-٢٨٠ وانظر ص ٥٠٤

(٤) «الفرقان بين الحق والباطل» ضمن المجموع ٢٠٩/١٣

المطلب الثاني : العلاقة العقدية والمنهجية بين الباطنية والرافضة:

إن أصول مذهب الباطنية والرافضة الإمامية الاثني عشرية مختلطة بعضها ببعض في أكثر المسائل ولذلك قيل: «الإمامية دهليز الباطنية؛ لأن الكل دخلوا في الشيعة من جهتهم وكلهم يدعون التشيع ويغلون في الدين»^(١)

إن الفرقتين متفقتان في أغلب الأصول مع وجود بعض الاختلافات العقدية والمنهجية في بعض التفاصيل، وفيما يلي حصر وجيز لأوجه الاتفاق، ونقاط الاختلاف:

١- قضية الإمامة: اتفق الرافضة والباطنية على القول بوجود الإمام المعصوم الذي يكون من أولاد علي بن أبي طالب، فالباطنية يأخذون بتصورات الرافضة حول الإمامة، ولا فرق بينهما إلا في تعيين بعض أسماء آل البيت الذين يوالونهم، وفي بعض الممارسات المعبرة عن هذا المعتقد.

ويقول أحدهم: «إن الاثني عشرية والإسماعيلية وإن اختلفوا من جهات فإنهم يلتقون في المحافظة على شعائريهم وخاصة في تدريس علوم آل البيت وحمل الناس عليها»^(٢) ومع اتفاقهم على القول بالإمام المعصوم فقد اختلفوا في التفاصيل - كما أسلفت - فترى الإمامية الرافضة أن الإمام يجب أن يكون معصوماً من أول العمر إلى آخره، لا يجوز عليه ارتكاب الذنوب، والسهو والنسيان، مطلقاً، في حين يرى الباطنية أن العصمة واجبة في حقهم ولكن لا يشترط فيها أن تكون مطلقة، ولا من أول العمر إلى آخره، ويجوز أن يقع الإمام في السهو والنسيان^(٣)، ويرجع بعض الباحثين هذا الاختلاف إلى وقت مبكر أي: منذ نشأة الإسماعيلية حيث ذكر أن إسماعيل الولد الأكبر لجعفر

(١) الدبلي: المصدر السابق ص ٢

(٢) محمد جواد مغنية: «الشيعة في الميزان» ص ١٦٣

(٣) انظر: علي الجيلاني: «توفيق التطبيق» ص ٥٣ والتعليقات عليه ص ١٩٨

الصادق قد عزله أبوه عن ولاية عهده بسبب أنه شرب خمرًا، وعين ابنه الثاني موسى خليفة شرعياً من بعده.

من هنا رفضه الإمامية الاثني عشرية لأنه ارتكب ذنباً، والإمام عندهم يجب أن يكون معصوماً على وجه الإطلاق، أما الفرقة المساندة لإسماعيل -والتي عرفت فيما بعد بالإسماعيلية- فلم يسلموا بنزع الإمامة من إسماعيل، واعتقدوا أن شرب الخمر لا يفسد عصمته ولا يطعن في إمامته.^(١)

وهناك خلاف جوهري آخر بين الاثني عشرية من الرافضة وبين الإسماعيلية من الباطنية في مسألة الإمامة، فبينما يقول الرافضة: إن إمامهم الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري اختفى في سرداب في مدينة سامراء (شمال بغداد) منذ سنة ٢٦٠ هـ وأنه لا يزال حياً، وسيرجع ليملا الأرض عدلاً، نجد الباطنية تذهب إلى أن الإمام هو حجة الله على خلقه فلا يمكن أن يغيب عن الوجود لحظة، وإلا لماد الكون وتبدد.

٢- موضوع الصحابة : من المسلم به أن موقف الرافضة والباطنية من أصحاب رسول الله ﷺ موقف واحد، فيعتقدون ردتهم بعد وفاة الرسول ﷺ إلا قليلاً منهم، ويتعبدون بسبهم والنيل من مقاماتهم باعتبارهم مقتصبين لحق علي بن أبي طالب في الولاية، هذا ما أعلنوه، وما أبطنوه أدهى وأمر، فإنه الزندقة المحضة .

٣- موضوع التقية والكتمان : اتفقت الفرقتان على أن التقية وإخفاء ما يعتقدون أصل من أصول الدين، ولا خلاف بينهم في ذلك، وإن كانت الباطنية أشد مبالغة في التمسك بهذا الأصل، يقول مصطفى غالب: «إن الحركة الإسماعيلية... كانت في بادئ

(١) انظر: «قصة الحضارة» ٢٢١/١٣ و«دائرة المعارف الإسلامية» ١٨٧/٢ مادة «إسماعيلية» و«العقيدة

والشريعة» ص ٢١٥

الأمر تدل على إحدى الفرق الشيعية المعتدلة، ثم صارت مع مرور الزمن تهدف إلى تكوين مجتمع إسماعيلي قوي عماده التقية والتخفي^(١)»

والتقية عند الطائفتين هي النفاق بعينه، وأما الباطنية فقد اتخذوها مطية لاختراق صفوف جميع الفرق الإسلامية وإفسادها من الداخل: «فمن وجدوه شيعياً يظهر عنده دينهم ومذهبهم ويشتمون الأمة لظلمهم علماً وأولاده- كذا زعموا- وقتل الحسين، ويظهرون التبرأ من بني أمية وبني العباس... ومن وجدوه مجوسياً فيظهرون عنده تعظيم السبت، وشتم النصارى والمسلمين جميعاً... ومن وجدوه نصرانياً فيظهرون عنده الطعن على اليهود والمسلمين جميعاً، وأن القول بالأب والابن وروح القدس حق، ويعظمون الصليب عندهم، ومن وجدوه فيلسوفاً فهو منهم وقد وصل الحبيب إلى المحبوب...»^(٢) ومن مظاهر تقيتهم وتكتمهم تلك العهود والمواثيق التي يأخذونها على من يريد الدخول في دينهم، وفيما يلي نص نسخة القسم الذي يلقنونه طالب الانخراط في سلك الباطنية: بعد الأقسام المغلفة والأيمان الغموس يقول الطالب: «إنني طالب راغب في المذهب الإسماعيلي من خالص اعتقادي، وصميم فوادي اعتقاداً لا يشوب باطنه الدنس ولا الشك ولا الريب، ولا الشبهة في الإيمان، وليس لي قصد في هذه الرغبة إلا تحقيق أمر الدين... والدخول مع الفرقة الناجية من الطغيان والفساد، ومعرفة مولانا صاحب الوقت وإمام الزمان، وإنني إذا فهمت أمراً، وعرفت سراً أكتمه وأخفيه عمن لا يعتقد بمعتقدني، ولا أظهره لأحد من الخلائق، لا بقول ولا بنية، ولا بإشارة، ولا عبارة، ولا تكتبه يداي، ولا

(١) «الحركات الباطنية» ص ٦٨

(٢) الديلمي: المصدر السابق ص ١٥-١٦

ينطق به لساني، وإن أضمرت خلاف ما أنطق به أو كُنيت أو غُليت أو تفكرت أو توهمت أكون كافراً بالله وبرسله وأوليائه وملائكته وكتبه...»^(١)

ويدو أن سبب اتخاذ التقية من المبادئ الأساسية عند الرافضة وعند الباطنية يعود إلى الروايات الملققة المعزوة إلى جعفر الصادق - وهو إمام مشترك بينهم - بأنه قال: «التقية ديني ودين آباي وأجدادي، ومن لاتقية له لادين له»^(٢)

وهذا منهج يدل على فساد دينهم وبطلانه؛ فإن الحق أحق أن يتبع، وكيف يتبع إذا لم يظهر ويعلن؟ وهو منهج مناقض للكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٥٩] وقال ﷺ: «(بلغوا عني ولو آية)»^(٣)

٤- ادعاء علم اختصاصاً به دون غيرهم:

ترعم الفرقان أن هناك علماً باطنياً خص النبي ﷺ علي بن أبي طالب به، وتوارثه الأئمة من أحفاد علي عليه السلام، يقول الباطني مصطفى غالب: «والمذاهب الباطنية اعتمدت في أصولها المذهبية الشيعية، والتقت مع الشيعة في أكثر من نقطة وأبعد من غاية، وأبرز أوجه التلاقي عند الباطنية والشيعة قضية الإمامة، وضرورة وجود الإمام المنحدر من صلب علي ابن أبي طالب صاحب الحق الشرعي في الإمامة، والخلافة بعد رسول الله ﷺ.. وأن حفدة النبي أحق الناس بأن يعرفوا رسالة جدهم، فهم وحدهم ورثة علم النبي خصهم به ليكونوا

حجة على المسلمين من بعده»^(٤)

(١) الطيبي: (الدستور ودعوة المؤمنين للحضور) ص ٥٤ ضمن أربع رسائل إسماعيلية/ ت: عارف تامر، وانظر

الدليمي: المصدر السابق ص ٢٧

(٢) (مطالع الشموس في معرفة النفوس) ص ٥٦ ضمن أربع رسائل إسماعيلية، وتقدم ذكر اعتماد الرافضة على هذه الرواية.

(٣) صحيح الإسناد وتقدم تخريجه ص ٣١١

(٤) (الحركات الباطنية) ص ٤٩

ووصف شيخ الإسلام ابن تيمية طوائف الرافضة -على اختلاف توجهاتهم-
فذكر أن هناك أمراً يجمعهم منها:

١-الطعن في خيار الأمة، وفيما عليه السلف من أهل السنة .

٢-الطعن في أصول الدين وقواعد الملة .

٣-تحريف القرآن وادعاؤهم أن هناك باطناً امتازوا به واختصوا به عن سواهم^(١)

هذا: ومن السخف القول بأن النبي ﷺ خص حفدته بالإسلام؛ ليكونوا حجة على المسلمين بعده، بعد أن صرح علي عليه السلام بأن النبي ﷺ ما خصه بشيء.^(٢)

٥-التأويل الباطني: من الأصول العقدية والمنهجية التي أجمعت عليها طوائف الرافضة والباطنية القول بأن لكل ظاهر باطناً، وأن هذا الباطن علمه إلى الإمام، ثم تذرعوا بذلك إلى إخضاع نصوص الشرع لأهوائهم عن طريق التأويل الباطني.

تلك أصول عقدية خمسة اتفق عليها الرافضة والباطنية إلى جانب قضايا أخرى اتفقوا عليها، إلا أنها بتأملها ظهر أنها ترجع إلى ما ذكرت.
وجملة القول : أن الرافضة والباطنية وجهان لعملة واحدة .

(١) انظر «مجموع الفتاوى» ١٠٣/٤-١٠٤

(٢) تقدم حديث أبي حنيفة بذلك ص ٢٨٤-٢٨٥

الباب الثالث

جناية تأويلات الفلاسفة والصوفية على العقيدة

وفيه فصلان :

الفصل الأول : في جناية تأويلات الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام على العقيدة .

الفصل الثاني : في جناية تأويلات الصوفية على العقيدة .

الفصل الأول

في جناية تأويلات الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام على العقيدة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول : نشأة "الفلسفة الإسلامية" وبيان بطلان نسبتها إلى الإسلام .

المبحث الثاني : نماذج من حملة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام .

المبحث الثالث : الأصول التي بنى عليها الفلاسفة تأويلاتهم .

المبحث الرابع : نماذج من تأويلات الفلاسفة والرد عليها .

المبحث الأول

نشأة "الفلسفة الإسلامية" وبيان بطلان نسبتها إلى الإسلام

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : تعريف الفلسفة لغة واصطلاحاً وبيان تقسيماتها .

المطلب الثاني : بيان مقصودهم بالفلسفة الإسلامية .

المطلب الثالث : نشأة ما يسمى بالفلسفة الإسلامية .

المطلب الرابع : بيان بطلان نسبة الفلسفة إلى الإسلام .

المطلب الأول

تعريف الفلسفة لغة واصطلاحاً، وبيان تقسيماتها :

لفظ «فلسفة» مشتق من اليونانية، وأصله : فيلا-سوفيا-ومعناه: محبة الحكمة .
وفيلا، أوفيلو معناها : محب، وسوفيا معناها : الحكمة، وعليه يكون معنى «فيلسوف» :
محب الحكمة.^(١)

واصطلاحاً: قالوا : «الفلسفة : العلم بحقائق الأشياء»^(٢) وعرفها الجرجاني فقال :
«الفلسفة: التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق
عليه السلام في قوله : «تخلقوا بأخلاق الله» أي : تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات، والتجرد عن
الجسمانيات»^(٣) ويبدو أن هذا الحد يصدق على نوع خاص من الفلسفة سيأتي الحديث
عنه، وهو ما يعرف عندهم بـ «الحكمة الإشرافية» ويظهر من خلال النظر في تعريفات
الكتاب المتفلسفة أن الفلسفة ليس لها حد جامع مانع مصون من الإسهاب، بل وجدنا أن
تعريفها الاصطلاحي جاء - في جميع المراجع التي أمكنني الوقوف عليها - متمثلاً في ذكر
خصائصها، وأوصافها، وأقسامها، ونحو ذلك، وهو ما عرف عندهم بالحد عن طريق
الرسم الناقص،^(٤) ومن أوجز التعريفات التي وقفت عليها ذاك الذي وصف الفلسفة بأنها:

(١) انظر الشهرستاني : المصدر السابق ٥٨/٢، وابن تيمية : «منهاج السنة» ٣٥٩/١، وابن خلدون :
«المقدمة» ٦٧١/٢، ورايبريت : «مبادئ الفلسفة» ص ١٩ / بيروت ١٩٧٩م / ترجمة : أحمد أمين، ومحمد
لطفى جمعة : «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ٢٤٨ / بيروت / المكتبة العلمية ، ونديم الجسر : «قصة الإيمان»
ص ١١١ / بيروت / المكتب الإسلامي / ط ٣ / ١٣٨٩ هـ ، وجميل صليبا : «المعجم الفلسفي» ١٦٠/٢
بيروت / دار الكتاب اللبناني / ١٩٨٢ م .

(٢) جميل صليبا : نفس المصدر .

(٣) «التعريفات» ص ١٦٩، والحديث المذكور لم أقف عليه بعد بحث ، ووقفت على قول الشيخ الألباني :
«لأنعرف له أصلاً في شيء من كتب السنة» تخريج العقيدة الطحاوية ص ١٢٣ / المكتب الإسلامي / طه

(٤) من صورته : التعريف بعرضيات تختص بجلتها بحقيقة واحدة. انظر «التعريفات» ص ١١١

«دراسة المبادئ الأولى للوجود والفكر، دراسة موضوعية تنشد الحق، وتهتدي بمنطق العقل»^(١) إلا أنه أقرب إلى المنهج المرسوم منه إلى تحديد علم قائم بذاته، له فروع مختلفة، وأقسامه المتعددة، كما أن وصف الدراسة الفلسفية بأنها موضوعية فيه نظر. وأحسن منه ذاك الذي يقول: «البحث عن العلل والمبادئ الأولى للموجودات، وإدراك الحقائق الثابتة للأشياء بقدر الطاقة البشرية»^(٢) غير أنه تعريف للعمل الذي يقوم به المتفلسف، وليس تعريفاً لعلم قائم بذاته، فكأنه تعريف للتفلسف، لا للفلسفة. وأما تقسيمات الفلسفة وتفرعاته فقد تعددت فيها عبارات ذوي العناية بهذا الجانب، وذلك أن الفلسفة كانت عند القدماء مشتملة على جميع العلوم، ومع أن العلوم قد استقلت عن الفلسفة واحداً بعد واحد، فإن كثيراً من المتأخرين ما انفك يطلق الفلسفة على جميع المعارف الإنسانية، فجاءت تقسيماتهم وتفرعاتهم حاوية جميع المعارف، مشتملة على جميع المباحث.

قسمها الشهرستاني إلى ثلاثة أقسام :

١- علم ما ٢- علم كيف ٣- علم كم .

فالعلم الذي يطلب فيه ماهيات الأشياء هو العلم الإلهي، والعلم الذي يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعي، والعلم الذي يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضي.^(٣)

وسلك غيره مسلكاً آخر فقال: «ونحن نقسم مسائلها إلى ثلاثة أنواع...:

١- مسألة الوحدة، أعني علة العلل القادرة على كل شيء، الخالقة لكل شيء، مقيضة الحياة على العالم، وهذا القسم يسمى ما بعد الطبيعة، أو ما وراء المادة.

(١) «الموسوعة العربية الميسرة» ٢/ ١٣١٠/ بيروت/ دار إحياء التراث العربي

(٢) محمد خليل هراس: «شرح القصيدة النونية» ١٤٥/١

(٣) انظر «الملل والنحل» ٢/ ٥٨-٥٩

٢- مسألة الكثرة، أعني مظاهر هذا العالم المتنوعة، وهذا النوع يسمى الفلسفة الطبيعية.

٣- مسألة أفراد المخلوقات التي أهمها الإنسان، ويشمل هذا النوع ما يأتي:

- علم النفس، أي: علم الحياة العقلية للإنسان ويبحث فيه :

أ- الطرق التي يتبعها العقل للوصول إلى نتيجة صحيحة، وهذا يسمى المنطق، وغايته: ترقية فكرة الحق .

ب- في العاطفة، وهذا هو علم الجمال، وغايته ترقية فكرة الجمال .

ج- في الرغبة أو الميل، وهذا موضوع علم الأخلاق، وهو يدور حول فكرة الخير... ولما كان سلوك الإنسان قد نظم ببيان ما يجب وما لا يجب قصداً للوصول إلى الخير... كان لنا من ذلك فلسفة تسمى ((فلسفة القانون)) وهناك مسائل تدور حول البحث في علاقة الأشخاص بعضهم ببعض تُكوّن علماً خاصاً يسمى ((علم الاجتماع)) وهذا يشمل أيضاً ((فلسفة التاريخ)) فموضوعات الفلسفة إذاً ما يأتي: ١- فلسفة ما بعد الطبيعة ٢- فلسفة الطبيعة ٣- علم النفس ٤- المنطق ٥- علم الجمال ٦- علم الأخلاق ٧- فلسفة القانون ٨- علم الاجتماع، وفلسفة التاريخ. (١)

وقسمها بعضهم إلى قسمين : ١- نظري ٢- عملي، وأما النظري فينقسم إلى العلم الإلهي، وهو العلم الأعلى، والعلم الرياضي، وهو العلم الأوسط، والعلم الطبيعي، وهو العلم الأسفل.

وأما العملي فينقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً، أولها: سياسة الرجل نفسه، ويسمى بعلم الأخلاق، وثانيها: سياسة الرجل أهله، ويسمى بتدبير المنزل، وثالثها: سياسة المدينة والأمة والملك. (٢)

(١) «مبادئ الفلسفة» ص ١٩-٢١

(٢) انظر صليبا : المصدر السابق ١٦٠/٢

بتأمل ما سبق يظهر لنا ما يلي :

١- أن هؤلاء - مع تعدد عباراتهم - متفقون على أن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة

أقسام، هي التي لخصها الشهرستاني بقوله: «(علم ما)» و«(علم كيف)» و«(علم كم)» .

٢- أن تعبيراتهم حول الفلسفة تتضمن عقائد ومناحي سلوكية فاسدة، كالفلسفة

الإشراقية التي موادها أن النبوة كسبية، وكنظرية الفيض الوثيقة الصلة بوحدة الوجود،

وسياتي بيانها لاحقاً إن شاء الله^(١) .

٣- كما يظهر للتأمل اغترارهم بالمنطق، وأنه سبيل العقل للوصول إلى النتائج

الصحيحة.

٤- أن الفلاسفة لو حصرُوا مجال بحثهم في العلوم الطبيعية والرياضية لبقيت ثمار

بحوثهم مفيدة في إصلاح الحياة المادية، ودفعها نحو التقدم والرفق، ولبقيت أخطاؤهم أقل،

لكنهم أدخلوا فيها «(الإلهيات)» أو «(ما رواء الطبيعة)» فأنت أخطاؤهم في هذا الباب شنيعة،

وجهلهم مركباً، وضررهم متعدداً، ذلك لأن الذين جربوا خبرة هؤلاء الفلاسفة في الطبيعيات

والرياضيات، وجدوا أكثر مقولاتهم وتجاربهم مطابقة للواقع فأنتج ذلك لديهم ثقة

متزايدة في كل شيء، فأخذوا بمقالاتهم في الإلهيات بما فيها من مغالطات معتقدين أن

هؤلاء ميزانهم هو المعيار الحق، والقسطاس المستقيم الذي لا يخطئ فوقعوا في ضلالات

خطيرة لانحاة منها إلا بالرجوع الفوري، والأوبة الصادقة إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ

وفهمهما كما فهمهما السلف الصالح، والعمل بهما كما عملوا.

هذا ما يتعلق بالفلسفة تعريفاً وتقسيماً، وأما ما عرف فيما بعد بالفلسفة الإسلامية

فهو ما سنتنظر فيه فيما يأتي :

(١) انظر المحكمة الإشراقية ص ٥١٨-٥١٩، ونظرية الفيض ص ٥٢١

المطلب الثاني

بيان مقصودهم بالفلسفة الإسلامية :

لم يكن سلف هذه الأمة ليعتزوا بشيء اعتزازهم بدين الإسلام، كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، ولم يكونوا يبحثون عن شيء اسمه «الفلسفة» ؛ لأنهم كانوا في غنى عنها، حتى إذا تضافرت عوامل شتى أدت إلى دخول الفلسفة بفروعها المتنوعة، وأنواعها المتفرعة إلى ديار المسلمين^(١)، وامتزجت مباحثها بالعلوم الإسلامية، فتكون من ذلك خليط ليس إسلاماً صافياً، وليس فلسفة خالصة، وذلكم الكائن الناشئ المشكل من المتناقضات هو ما عرف بـ «الفلسفة الإسلامية» .

يقول أحد الباحثين : «بات من الواضح أن للفلسفة الإسلامية جانين: الجانب اليوناني في الفلسفة الأرسطية ممزوجة بالأفلاطونية المحدث^(٢) التي نقلت إلى العربية، والجانب الإسلامي، ونقصد به جملة الأنظار الفلسفية التي كان منطلقها بادئ ذي بدء إفادة المسلمين على اختلاف مواقفهم من القرآن والسنة، ثم ما تساقط إليهم بعد ذلك من أقيسة وآراء أجنبية التحمت في الأغلب بتلك الأنظار الفلسفية^(٣)» ويقول غيره: «فلاسفة الإسلام هم : الكندي، والفارابي، وابن سينا، وغيرهم من المفكرين الإسلاميين الذين مزجوا بين الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي^(٤)»

ويتضح من هذا النص والذي قبله أن عملية المزج بين الفلسفة اليونانية والإسلام أنتجت فلسفة، كما أنتجت فلاسفة.

(١) سوف أذكر هذه العوامل عند الحديث عن نشأة «الفلسفة الإسلامية»

(٢) انظر تعريفها ص ٤٠٨

(٣) د. علي الشابي: «في علم الكلام والفلسفة» ص ٩

(٤) أبو عمران وجلول البهوي : في تعليقهما على «فصل المقال» لابن رشد ص ٣٩

ونجد غير هؤلاء ينسب التسمية إلى أن هذا الفكر نشأ في ديار الإسلام فنسب إليه، فيقول: «إلا أن هذا الفكر نشأ وشب في كنف الإسلام وترعرع في رحابه وعاش في جو تعاليمه، وفي أحضان حضارته، وأسهم فيه المفكرون المسلمون فصحت نسبته إلى الإسلام لذلك»^(١)

أما المتأثرون بهذا المنهج الخليط فسموا فلاسفة إسلاميين-عند البعض-لأنهم درسوا الإسلام دراسة فلسفية، ويقول أبو زهرة-عن المعتزلة-: «إن هؤلاء يعدون فلاسفة الإسلام حقاً؛ لأنهم درسوا العقائد الإسلامية دراسة عقلية مقيدتين أنفسهم بالحقائق الإسلامية غير منطلقين في غير ظلها، فهم يفهمون نصوص القرآن في العقائد فهماً فلسفياً، ويغوصون في فهم الحقائق التي تدل عليها، غير خالعين للشرعة، ولا متحللين من النصوص»^(٢) ويقرب من هذه النظرة نظيرة العديد من الباحثين العقلانيين إلى المتكلمين حيث اعتبروهم فلاسفة الإسلام، يقول أحدهم: «ومن ينعم^(٣) النظر في كتب العرب التي جعلوها شرحاً لفلسفة اليونان يستطيع استخلاص فلسفة عربية إسلامية قائمة بذاتها ممتازة بعناصر فكرية خاصة بها، مغايرة في مجموعها للفلسفة المعروفة لعهدهم، والمعمول بها بين أهل الرأي، وهذه الفلسفة العربية الإسلامية الخاصة ظاهرة آثارها بجلاء في مذاهب الفرق: المعتزلة، والقدرية^(٤) والجبرية والصفاتية، والباطنية، والأشعرية وفي علوم الكلام» وهل يسمى هذا المزيج فلسفة عربية أو إسلامية فيقول: «وقد اختلف الناس في أي الوصفين أفضل: الفلسفة العربية، أو الفلسفة الإسلامية؟ ولكل من متحلي أحد الوصفين حجج وقرائن، أما نحن فنفضل وصف الفلسفة الإسلامية؛ لأن أبحاثنا في الكندي والفارابي دلت

(١) عبد الرحمن المراكبي: «قضية التأويل في الفكر الإسلامي» ص ٨

(٢) «تاريخ المذاهب الإسلامية» ١٥٩/١

(٣) أنعم النظر في الأمر: أطال الفكرة فيه. (المعجم الوسيط) مادة [ن ع م]

(٤) المعتزلة هم: القدرية النفاة والجهمية هم: القدرية المجرة. انظر ما تقدم في ص ١٧٠، ٢١٠

على أن الفضل في انتحال الفلسفة اليونانية راجع للعباسيين، وهم من سلالة فارسية أي : من شعب آري من هنود أوروبا، وإن كانت الفلسفة بعيدة عن العرب وغريبة عنهم بوصف كونهم شعباً سامياً فما هي بالغريبة عن الإسلام بوصف كونه مجموعة عقائد وجدانية، وقواعد عقلية، وأنظمة اجتماعية ومبادئ مدنية^(١) « هذا ما قرره في هذا الموضوع غير أننا نجد في مكان آخر يوسّع من نطاق هذه الفلسفة ويزج في حظيرتها اليهود والنصارى والملحدين، ويطلق على الجميع فلاسفة إسلاميين، حيث قال، «على أننا لانتعبر الإسلام في تسمية هذا الكتاب الضئيل ديناً أو عقيدة وحسب، بل نعتبره مدينة كاملة شاملة، حافلة بكل معاني الحياة العقلية، والثقافة الأدبية، وعلى هذا القياس الصحيح يكون الفلاسفة الإسرائيليون والمسيحيون بل أحرار الفكر ممن نشأوا وترعرعوا في كنف المدينة الإسلامية حكماء إسلاميين يحكم الفكر والوسط والثروة العقلية المشتركة^(٢) » ذلك إذا مقصد دارسي الفلسفة المعاصرين بالفلسفة الإسلامية، ويتلخص من ذلك:

١- أنهم كلهم اتفقوا على أن ما سمي بالفلسفة الإسلامية لا يعبر عن إسلام خالص، ولا عن فلسفة محضة، وإنما هو خليط من الفكر الأجنبي صيغ صياغة إسلامية، أو ألبس ثوب الإسلام.

٢- ثم تفرقت كلمتهم وتعددت أفكارهم في تحديد السبب المبرر لتسمية هذا الفكر بالفلسفة الإسلامية، وهؤلاء المفكرين بفلسفة الإسلام:

- فمن قائل: إن هذا الفكر نشأ في ديار الإسلام وكنفه فنسب إليه .
- ومن قائل : إن الإسلام مجموعة عقائد وجدانية، وقواعد عقلية، وأنظمة اجتماعية، ومبادئ مدنية، والفلسفة كذلك فصحت النسبة .

(١) محمد لطفي: «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ١٥٨-١٥٩

(٢) نفس المصدر/ المقدمة ص و

- ومن قائل : السبب في تسمية هؤلاء المفكرين بفلاسفة الإسلام يعود إلى ما قاموا به من عملية المزج بين الدين الإسلامي والفلسفة .

- ومن قائل: إن فلاسفة الإسلام تعييناً هم المعتزلة، ومعهم غيرهم من فرق الكلام

-ومن قائل: إن كل مشتغل بالفلسفة في ديار المسلمين سمي فيلسوفاً إسلامياً، وإن

كان يهودياً، أو نصرانياً، أو ملحداً "حرّاً" في تفكيره !

٣- نلاحظ أيضاً أن أحداً من هؤلاء الباحثين لم يجرؤ- مع ما أتوا من الأغاليط، والاضطرابات في التصور، وفقدان للمنهجية- على إدراج أهل الحديث في زمرة الفلاسفة وهذه نقطة لا ينبغي أن تغيب أهميتها عن البال، ولنا عود إليها- بإذن الله - بعد سطور .

المطلب الثالث: نشأة ما يسمى بالفلسفة الإسلامية :

بعد أن حددنا مقصود القوم بالفلسفة العامة، وبالفلسفة الإسلامية نتقل إلى ذكر

نشأة هذا الخليط: متى كانت ؟ وعلى يد من ؟ وبأي عوامل ؟

لقد أسلفنا آنفاً أن السلف الصالح ما كانوا ممن يتطلعون إلى منابع أخرى أو مصادر غير المصدر الذي تلقوه من لدن نبي هذه الأمة ﷺ وكانوا ينظرون إلى أي منبع غير الكتاب والسنة على أنه خروج عن جادة الطريق، وكانوا أبعد الناس عن الفلسفة لدرجة أن دارسي الفلسفة اعترفوا بهذه الحقيقة ضمناً، فلم ينسبوا إليهم شيئاً من الفكر الأجنبي . ولما فتحت أرض فارس ودخلها المسلمون وجدوا فيها كتباً كثيرة، فكتب سعد بن أبي وقاص ﷺ إلى الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ يستأذنه في نقل تلك الكتب إلى المسلمين، فكتب إليه عمر ﷺ أن «اطرحوها في الماء، فإن يكن فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منها، وإن تكن ضلالاً فقد كفانا الله» فطرحوها في الماء أو في النار. ^(١)

وهذا الموقف من عمر ﷺ يمثل تطبيقاً لدرس عملي تلقاه عن المصطفى ﷺ حين

نظر عمر في وريقات من التوراة فرآه النبي ﷺ فغضب وقال له :

(١) ابن خلدون : «المقدمة» ٦٠٣/٢

((أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب ؟ والذي نفسي بيده لقد جتتكم بها بيضاء

نقية...والذي نفسي بيده لو كان موسى ﷺ حياً ما وسعه إلا أن يتبعني ^(١)))

واستمر هذا الصفاء، وذلك النقاء إلى أن نشأ الخليط الفلسفي فأفسد ما كان صالحاً ونقض ما كان مبرماً من أمر الاعتقاد، إلا من رحم ربي .

هذا: وقد مرت نشأة الخليط بطورين قبل أن يصل إلى ما وصل إليه حين سمي بالفلسفة الإسلامية، أذكرهما فيما يلي بشيء من البيان :

الطور الأول : دخول العلوم والمناهج الأجنبية إلى المسلمين :

لم يتم انتقال الفلسفة اليونانية والفارسية والهندية إلى المسلمين دفعة واحدة، ولا عن طريق واحدة، وفيما يأتي نتناول العوامل التي أدت إلى وصول هذه "العلوم" إلى ديار الإسلام، والقنوات التي عن طريقها تسرب ذلك الطوفان إلى كتب المسلمين، ويبدو أن أبرز هذه العوامل ثلاثة :

العامل الأول: دور جامعة الإسكندرية، وغيرها من المعاهد التي قامت بنشر الفلسفة: لقد كانت الإسكندرية أكبر حاضرة يونانية شرقية على الإطلاق نظراً لدورها العلمي والثقافي والصناعي، ونظراً لأنها كانت مركزاً لالتقاء الأمم المختلفة من اليونان والمصريين واليهود والإيطاليين، والعرب، والفرس والأجاش، والسوريين، والهنود، والنوبيين وغيرهم وسكانها كان لهم حظ كبير من الدراسات الفلسفية، وكانت جامعتها المركز الأول في العالم لتلقي الفلسفة اليونانية بلا منازع. ^(٢)

(١) رواه أحمد في ((المسند)) ٣/٣٨٧، والدارمي في ((السنن)) ١/١١٥، وابن أبي عاصم في ((السنن)) ص ٢٧، وابن عبد البر في ((الجامع)) ٢/٤٢، وفي إسناده بحالد بن سعيد ليس بالقوي، وقد تغيرت آخر عمره، "التقريب" رقم: ٦٤٧٨] لكنه حسن الإسناد بطرقه، لذا حسنه الألباني في ((ظلال الجنة)) وفي تخريج المشكاة ١/٦٣، وفي ((الإرواء)) ٦/٣٤٦ رقم: ١٥٨٩، والتهوك : التحير كما في ((المعجم الوسيط : ه و ك))

(٢) انظر ((قصة الحضارة)) ١١/٩٩-١٠١

وهذه المدينة -مع أنها كانت تموج بالفلسفة- كانت قد بلغت أوج ازدهارها الثقافي تحت ظل دولة يدين أهلها بالمسيحية، وهذا ما يفسر لنا شيوع الأفلاطونية المحدثة في مناهج جامعتها ومدارسها الفلسفية، والأفلاطونية المحدثة عبارة عن (مزيج من الفلسفة والدين ظهر في أواخر القرن الثاني للميلاد، وكان مقره الأصلي الإسكندرية، وحاول مؤسسوه التآليف بين الدين المسيحي والمذاهب الشرقية، ومذاهب اليونان ولاسيما أفلاطون^(١)، وأطلق عليه "فلسفة أفلاطون المحدثة"، ومن أشهر دعائه: أفلوطين^(٢)).

وكانت إرهابسات هذا المذهب قد ظهرت في القرن الميلادي الأول على يد فيلون اليهودي الذي أسس فلسفة دينية حينما جاء الفلاسفة اليونانيون إلى الشرق واختلطوا بعلماء الدين، وفكر كل من الطائفتين في مزج الدين بالفلسفة أو الفلسفة بالدين^(٣)، «ولقد اجتمع للأفلاطونية الحديثة الأمران كلاهما: العقل والروح، فهي مزيج من مذهب أفلاطون والنصرانية، بدأ بها فيلون الإسكندري، وجدها بعد ذلك أفلوطين، فقد نشأ فيلون في الإسكندرية قبل المسيح بعشرين سنة، ومات في سنة ٥٤ م أي: في الوقت الذي كانت فيه مدينة الإسكندرية قد خلقت أثينا في مركزها العالمي العظيم، وكان المذهب المسيطر فيها يومئذ هو مذهب أفلاطون، وكثر البحث والجدل في أصل العالم، وكونه حادثاً، أو قديماً فوضع فيلون الإسكندري شرحاً كبيراً لآراء أفلاطون، ثم جاء أفلوطين... فجدد المذهب الذي عرف بعد ذلك بالأفلاطونية الحديثة^(٤)»

(١) الفيلسوف اليوناني المعروف، ولد في أثينا حوالي سنة ٤٢٧ ق م وكرس حياته للفلسفة دراسة وتعليماً، إلى أن مات سنة ٣٤٧ ق م تاركاً وراءه الكثير من الآثار. انظر القفطي: ((إخبار العلماء بأخبار الحكماء)) ص ١٣ بيروت/ دار الآثار للطباعة والنشر، و((قصة الحضارة)) ٦٠/٧-٤٦٨-٤٩٠ ترجمة مطولة .

(٢) ولد في مصر سنة ٢٠٤ م ورحل إلى فارس ودرس الفلسفة الشرقية، وعلم في رومة من سنة ٢٤٤ م إلى أن مات نحو سنة ٢٧٠ م. انظر القفطي نفس المصدر ص ١٧٠ و((مبادئ الفلسفة)) ص ١٢٨

(٣) انظر الغراي: ((تاريخ الفرق الإسلامية)) ص ١٣٩

(٤) ((قصة الإيمان)) ص ٥١

وإنما سهلت نسبة نشأة المذهب الخليط إلى أفلاطون دون غيره من الفلاسفة لما كان يمتاز به تعاليمه من الميل إلى التقشف المفرط، والدعوة إلى إهمال الطبيعة الجسدية والعناية بالعقل والروح، حتى قالوا: «لم يكن أفلاطون مسيحياً قبل وجود المسيحية فحسب، بل كان فوق ذلك متزمتاً مسيحياً قبل وجود عصر التزمت المسيحي، فهو يرتاب في الطبيعة البشرية، ويرأها شراً، ويعتقد أنها هي الخطيئة الأولى التي لوثت النفس»^(١) ولما كانت مدرسة الإسكندرية هذه تابعة للدولة، بالإضافة إلى مركزها الاستراتيجي صارت مقصداً لجميع الباحثين المبرزين في العلوم الفلسفية، وكانت هذه الجامعة قائمة وقت فتح المسلمين مصر، وكانت جامعتها هي المدرسة اليونانية البهتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي دخلها المسلمون في دفعهم الأولى، «وانتقل التعليم بعد ظهور الإسلام في مصر من الإسكندرية إلى أنطاكية، وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلم واحد فتعلم منه، رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران، والآخر من أهل مرو، فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي، والآخر يوحنا بن حيلان، وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف، وقويري، وسارا إلى بغداد فتشاغل إسرائيل بالدين، وأخذ قويري في التعليم، وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل بالدين أيضاً وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها، وتعلم من المروزي متى بن يوان، وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية»^(٢)

وتحدث المسعودي باستفاضة عن كيفية انتقال مجالس التعليم من أثينا إلى الإسكندرية، وأن انتقال مجالس التعليم من الإسكندرية إلى أنطاكية^(٣) كان في خلافة عمر

(١) «قصّة الحضارة» ٤٩٠/٧

(٢) ابن أبي أصيبعة : «عيون الأنباء» ١٣٥/٢ / القاهرة / مكتبة الوبة / ١١٩٩ هـ ونقله محمد لطفي: المصدر

السابق ص ٣٢ عن الفارابي .

(٣) وكان غالب سكانها من أهل الذمة.

ابن عبد العزيز^(١)، وأما سبب انتقال التعليم والمكتبة من الإسكندرية فقد ذكر أنه يعود إلى أن أنطاكية كانت مركزاً للثقافة الفلسفية اليونانية، وكانت تقع على حدود الإمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية، فكان من السهل إحضار المخطوطات اليونانية إليها من آسيا الصغرى^(٢)، على أنه غير مستبعد أن يكون الدافع وراء إبعاد ذلك التراث الفلسفي حماية حمى العقيدة خاصة إذا علمنا أن الإبعاد تم في خلافة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رحمه الله .

والخلاصة: أن الإسكندرية تعد رافداً من الروافد التي انتشرت عن طريقها الفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية المحدثة خاصة، وأن المسلمين الذين سكنوها مسهم بأس تلك الآثار الأفلاطونية، «والذي دعا المسلمين إلى اعتناقهم هذا الضرب من الفلسفة أنها كانت فاشية في عهدهم، وأنها كانت مصبوعة بصبغة دينية^(٣)» فاشتغلوا بها في فترة من تاريخهم اشتغالا كان من نتائجه إيجاد الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

ومن الطوائف التي عايشت المسلمين مستفيدة من سماح الإسلام لأصحاب الديانات الأخرى بالإقامة بين المسلمين الطائفة السريانية التي تعد من أهم العوامل التي ساعدت على نشر الفلسفة اليونانية وتعليمها في المشرق الإسلامي من خلال مدارس أنشأوها لهذا الغرض في كل من الرها، ونصيبين، وجنديسابور^(٤)، فانتشرت هذه الفلسفة

(١) المسعودي: «التنبية والإخبراف» ص ١٢١-١٢٣/القاهرة/مكية الشرق الإسلامية/تصحيح: عبدالله الصاوي

(٢) انظر النشار: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» ١٠٦/١

(٣) رابورت: المصدر السابق ص ١٢٨

(٤) الرها: مدينة بالجزيرة بين الموصل والشام، سميت باسم الذي استحدثها، ومكانها اليوم في تركيا. انظر: «معجم البلدان» ١٢٠/٣/ بيروت ١٤١٠هـ/ ت: فريد الجندي، و«فتوح البلدان» ص ٧٢٦/جنديسابور: مدينة بخوارستان بإيران بناها سابور بن أردشير فنسبت إليه، ولم يبق منها في أيام الياقوت غير الآثار. المعجم ١٩٨/٢، ونصيبين: مدينة بين الموصل والشام، وهي في سورية اليوم. «معجم البلدان» ٢٣٣/٥، و«فتوح البلدان» ص ٧٨٦ من كلام الحق .

في سوريا والعراق، ولما فتح المسلمون هذه البلاد وجدوا تلك المدارس، ورأوا هذه الفلسفة منتشرة بين أهالي تلك البلاد، «فتاقت نفوسهم لتعرفها وأرادوا من السريان أن يعلموهم إياها»^(١) ولهذا يقول الفيلسوف دي بور: «إن السريان والعرب بدأوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان»^(٢) وأسس كسرى أنوشروان^(٣) معهداً آخر في جنديسابور للدراسات الفلسفية والطبية، وكان أساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين، وبذلك كان الفرس -معاهدهم الفلسفية- عاملاً هاماً من العوامل التي ساعدت على تعرف المسلمين على الفلسفة اليونانية، علماً بأن الفرس أيضاً كانوا على إلمام بالأفلاطونية المحدثة؛ لأن جوستينيان حين أغلق مدرسة أثينا سنة ٥٢٩م هاجر إلى بلاد الفرس سبعة من كبار فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد، فأواهم أنوشروان وأكرم وفادتهم إلى أن رجعوا إلى بلادهم في سنة ٥٤٩م بعد عشرين عاماً أمضوها في التعليم. وبهذا يتبين لنا دور هذه المدارس الفلسفية في إيصال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، وأنها كانت عاملاً أساساً في تعريف المسلمين بالأفلاطونية المحدثة.

العامل الثاني : دور الأفراد :

لقد تم للمسلمين فتح البلدان في المشرق والمغرب واتصلوا بالعديد من الأمم التي لها ثقافات، وعادات وتقاليد تخالف الحضارة الإسلامية، وتتناقض مع تعاليم النبي ﷺ في الغالب وبات موقف مثقفي الأمم من الإسلام إما إعلان الإسلام عن صدق وإيمان، أو عن تقية وكتمان، وإما البقاء على الكفر بكل وضوح؛ لأن الإسلام لا يكره أحداً على اعتناقه، وكان هؤلاء المثقفون قد لعبوا دوراً لا ينكر في تقريب الفلسفة اليونانية من المسلمين بحكم

(١) الفراهي : «تاريخ الفرق الإسلامية» ص ١٣٧

(٢) «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ٢٦

(٣) ابن قباذ بن فيروز، ملك ثمانية وأربعين سنة، ومات سنة ٥٧٩م . انظر «تاريخ الفرق الإسلامية» ص ١٤٠

احتكاكهم بالمسلمين شعوبهم وحكامهم، وعن تأثير هؤلاء على المسلمين ودورهم البارز في نشر الفلسفة أتحدث في السطور الآتية مكتفياً ببعض النماذج :

- من هؤلاء الذين كان لهم دور بارز في نشر الفكر الفلسفي بين المسلمين موسى ابن ميمون بن يوسف أبو عمران القرطبي الطبيب الفيلسوف اليهودي الزنديق، ولد وتعلم في قرطبة سنة ٥٢٩هـ وتنقل مع أبيه في مدن الأندلس، وأقام في فاس تسع سنين وهو يدعي الإسلام، فحفظ القرآن وتفقّه على المذهب المالكي، ولما دخل مصر سنة ٥٦٧هـ عاد إلى يهوديته، وأقام في القاهرة رئيساً روحياً لليهود مدة أربع وثلاثين سنة، إلى أن مات بها سنة ٦٠١هـ^(١)، وهذا الرجل كنا قد ذكرنا جانباً من تأثيره الفلسفي على الديانة اليهودية، وعلو مكانته عند اليهود حتى كان من الأقوال المشهورة بين اليهود قولهم: «لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلى موسى»^(٢) ولم يتعد عن المسلمين بعد عودته إلى القاهرة، بل عرف المصريون أنه طبيب ماهر فعين طبيباً خاصاً لنور الدين أكبر أبناء صلاح الدين الأيوبي، وللقاضى البيساني وزير صلاح الدين، وهنا نلاحظ أن دور الرجل لم يقتصر على الطب، لكنه - إلى جانب ذلك - كان له دور سياسي وديني في آن واحد: أما دوره السياسي فقد استخدم نفوذه في بلاط السلطان للرفع من شأن يهود مصر، ولما فتح صلاح الدين فلسطين كان قد عزم على إخراج اليهود المحتلين فأقنعه ابن ميمون بأن يسمح لهم بالإقامة فيها من جديد^(٣).

وأما دوره الديني فقد تمكن من نشر الفلسفة بين المسلمين من خلال عشرة كتب صنفها باللغة العربية، وخاصة من خلال كتابه الموسوم بـ «دلالة الخاترين» وفيه بث أكثر آرائه الفلسفية من القول بالجاز، ونفي الصفات، وفي كتابه «مشنا التوراة» «ينكر بعث

(١) انظر «قصة الحضارة» ١٤/١٢٠ والزركلي: «الأعلام» ٧/٣٢٩. بيروت / ط ١٩٨٤م

(٢) «قصة الحضارة» ١٤/١٢٠

(٣) انظر «قصة الحضارة» ١٤/١٢٩

الجسم ويسخر من تصوير المسلمين للجنة والنار تصويراً جسمانياً، وقال: إن تصويرها على هذا النحو في الإسلام واليهودية ليس إلا تمثيلاً لها بما يناسب خيال جمهرة الناس، وحاجاتهم^(١)» وهو «أول من جهر بأن الكتاب المقدس يجب أن يواءم بينه وبين العقل^(٢)» وكان قد ظل في شرحه للمشنا مدة عشرينين لا يشغله عنه شيء لا مشاغله التجارية، أو الطبية أو أسفاره، ولما نشر هذا الشرح في القاهرة سنة ١١٥٨م رُفع ابن ميمون - ولا يزال شاباً في الثلاثينيات من عمره - إلى منزلة رفيعة بين شراح التلمود^(٣). وأما تأثير هذا الرجل على المسلمين فقد كان بالغاً حتى قال صاحب «قصة الحضارة»: «لقد أحس العالم الإسلامي والعالم المسيحي بتأثير ابن ميمون كما أحس به العالم اليهودي فقد أخذ الفلاسفة المسلمون يدرسون «(دلالة الحائرين)» بإشراف معلمين من اليهود^(٤)» - ومن هؤلاء الأفراد أبناء ابن ميمون وحفدته فإنه لقنهم فكره ورياهم تربية خاصة هيأتهم لمواصلة دوره: «فقد خلفه ابنه إبراهيم بن موسى في منصب الزعامة، وطبيب البلاط، وخلفه أيضاً حفيده داود بن إبراهيم، وحفيده الآخر سليمان بن إبراهيم في زعامة يهود مصر، واحتفظ هؤلاء الثلاثة كلهم بتقاليد ابن ميمون في الفلسفة^(٥)».

- وإذا رجعنا إلى النصف الأول من القرن الثاني وتحديداً إلى عهد أبي جعفر المنصور ت ١٥٨هـ الخليفة العباسي الذي كان لشغفه بالتنجيم والمنجمين^(٦) يقرب أهل التنجيم - وعامتهم من الفلاسفة - نجد أن نوبخت المجوسي الفيلسوف كان من رجال البلاط المقربين، وصاحب المنصور مدة طويلة، وهو ينشر تعاليمه الفلسفية ويشغل بالتنجيم، ولما

(١) «قصة الحضارة» ١٢٩/١٤، وانظر ١٢٧، ١٢٣/١٤

(٢) نفس المصدر ١٣٢/١٤

(٣) انظر: نفس المصدر ١٢٢/١٤

(٤) ١٣٢/١٤

(٥) نفس المصدر .

(٦) انظر «سير النبلاء» ٨٨/٧

عجز عن القيام بمهامه أمره المنصور أن يحضر ولده ليقوم مقامه، فأحضر ولده أبا سهل^(١) فواصل خطوات والده في التبحر ونشر الفلسفة، والملاحظ هنا أن كثيراً من الخلفاء في هذه الفترة قد بالغوا في التساهل مع هؤلاء الفلاسفة من اليهود والنصارى والزندقة، حتى وصلت الجرأة بهم إلى أن يواجهوا الخلفاء أنفسهم بعبارات فيها الكثير من القحة، وقلة الأدب فهذا ابن جرير^(٢) الفيلسوف النصراني يقول - حين دعاه المنصور إلى الإسلام - : «أنا على دين آبائي أموت، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون، إما في الجنة أو في جهنم.» فابتسم الخليفة وصرفه موفور العطاء.^(٣) يقول الأستاذ علي مصطفى الغرابي : «ولما اشتدت اختلاط المسلمين بالأمم الأجنبية وتشعبت الأفكار والآراء أخذ كل فريق يعبر عن نحلته في حرية ومن غير حرج لتساهل الخلفاء العباسيين مع أرباب الأديان المخالفة للدين الإسلامي، وكثر الإلحاد والزيغ في العقائد^(٤)»

نعم مما لاشك فيه أن الإسلام دين له من التسامح مالا يتوفر لدين آخر، ولكن إذا وصل الأمر إلى نشر مبادئ الكفر، وأسس الإلحاد والزندقة في أوساط المسلمين وجب على السلطان أن يقوم بحماية حمى العقيدة .

(١) لم يكن اسمه أبا سهل ولكنه يقول: لما مثلت بين يدي المنصور قال لي : تسم لأمر المؤمنين، فقلت اسمي عرشماذ ماه طيماذا مابازار دباد خسرونهشاه . فقال لي : كل ما ذكرت هو اسمك ؟ قلت : نعم فتبسم المنصور ثم قال : ما صنع أبوك شيئاً، فاختر إحدى خلتين : إما أن اقتصر بك من كل ما ذكرت على طيماذ وإما أن أجعل لك كنية ترقم مقام الاسم، وهو أبو سهل، فقال: قدرضيت بالكنية، فثبتت كنيته وبطل اسمه. انظر القفطي : المصدر السابق ص ٢٦٦

(٢) هو جورجيس بن جبرائيل كان حياً سنة ١٤٨هـ

(٣) انظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ٣٩

(٤) «تاريخ الفرق الإسلامية» ص ١٣٥

ومن السخرية الفاضحة أن يسمح لمثل يحيى الدمشقي النصراني أن يؤلف -وهو بين المسلمين- كتاباً يتعلم منه المسيحي كيفية الدفاع عن دينه على طريقة السؤال والجواب، فيقول: إذا قال لك المسلم كذا، فقل له كذا.^(١)

المقصود: أن هؤلاء الأفراد المتوغلين المندسين داخل عمق المجتمع الإسلامي استغلوا تساهل بعض الخلفاء فنشروا في ذلك المجتمع كل ما كان لديهم من فلسفة إما عن طريق التأليف والنشر، وإما عن طريق التلقين الشفهي وهم آمنون على كل حال ، فكانوا بذلك عاملاً مهماً من عوامل دخول الفلسفة إلى المسلمين.

العامل الثالث : دور الترجمة :

إن الدور الذي لعبه نقل الفلسفة من الكتب اليونانية والفارسية، والسريانية، والهندية، وغيرها إلى العربية سوف يظل الدور الأبرز في نشر الفلسفة عما فيها من عقائد ومناهج فاسدة.

وأكثر المصادر تُرجع الترجمة في بداياتها الأولى إلى أيام الدولة الأموية، وفي خلافة خالد بن يزيد ت سنة ٨٥ أو ٩٠هـ^(٢)، وخالد هذا كان مولعاً بكتب الكيمياء^(٣)، وكان يعرف الكيمياء حتى ذكر ابن خلكان أنه ألف فيه ثلاث رسائل، إلا أن الذهبي أنكر أن يكون ألف فيه^(٤)، ومهما يكن من أمر فإن خالداً كان له اهتمام بهذه العلوم، وهو أول من استقدم مترجمين لأجل ترجمة الكتب الأجنبية إلى اللسان العربي.

(١) انظر الغرابي : المصدر السابق ص ١٣٧، وعبد الحليم بليغ ((أدب المعتزلة)) ص ١٢٢/القاهرة/١٩٦٩م

وأبو لبابة حسين ((موقف المعتزلة من السنة النبوية)) ص ٥٤

(٢) انظر ((سمر النبلاء)) ٣٨٣/٤

(٣) انظر السيوطي : ((صون المنطق)) ص ٩

(٤) انظر ((وفيات الأعيان)) ٢٢٤/٢ و ((السير)) ٣٨٣/٤

قال صاحب الفهرست : «كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيماً آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومجبة للعلوم، خطر بباله الصنعة^(١)، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر^(٢).. وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة^(٣)» إلا أن الترجمة في عهده كانت محصورة في بعض الفنون كالحكم، والأمثال، والخطابات، والوصايا، وكل ما له علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام.^(٤)

ثم جاء العهد العباسي فتتابعت تلك الخطوات الأولى على يد الخلفاء الذين أولوا مسألة الترجمة اهتماماً كبيراً، وكثيراً ما كان ذلك الاهتمام نتيجة إيعاز من وزراء غالباً ما كان تدور حولهم الشكوك، ففي عهد أبي جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس بدأ نقل كتب اليونان في الطبيعة، والطب والمنطق إلى العربية^(٥)، وكان ممن اشتغل بالترجمة في عهده عبد الله بن المقفع ت نحو ١٤٢هـ حيث ترجم بعض كتب المنطق من أعمال أرسطو^(٦).

ثم جاء عهد هارون الرشيد ت ١٩٨هـ فأسس بيتاً للترجمة سماه بيت الحكمة، وبدأت الترجمة الفعلية المنظمة التي تنتهها الدولة، واختارت لها عمالاً وموظفين، وصرف وزيره يحيى بن خالد البرمكي الفارسي ت ١٩٠هـ جل اهتمامه إلى أعمال الترجمة، وهذا

(١) المراد بالصنعة في العصور القديمة: الفلسفة بعامة، وعلم الكيمياء بخاصة. انظر «تاريخ الفرق الإسلامية»

ص ١٣٠

(٢) يقصد مدينة الإسكندرية، انظر «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص ٢٢

(٣) «الفهرست» ص ٣٣٨

(٤) انظر محمد مصطفى حلمي: «الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة» ص ٩٧/ الإسكندرية ط ١٤٠٦هـ

و «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ٣٥

(٥) انظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ٣٥

(٦) انظر القفطي: المصدر السابق ص ١٤٨، والغزالي: المصدر السابق ص ١٣٤

الرجل موصوف بالزندقة، والكيد للإسلام^(١)، وهو الذي بعث بطلب الكتب اليونانية من ملك الروم - كما جاء في إحدى روايتين - وعين مترجمين من الفلاسفة والزندقة، ولم يكتف هؤلاء - لأغراض في أنفسهم - بترجمة كتب العلوم البحتة التي فيها فوائد كالطب البشري، والبيطرة، والعلوم الطبيعية، بل تعدوا ذلك إلى ترجمة كتب الفلاسفة الإلهيين المليئة بالكفر، والإلحاد، ومقاصدهم خدمة أديانهم وتراث أجدادهم، وكان جل هؤلاء من نصارى الشرق النساطرة واليعاقبة، يقول أنور الجندي : «على أن أكثر هؤلاء النقلة لم تكن غاياتهم البحث عن الحقيقة، فهم إذ كانوا جلهم من النصارى النساطرة واليعاقبة فقد كان شغلهم الشاغل وأكبر همهم الدعوة إلى شيعتهم، وتزيين أهوائهم الدينية، ولذلك يغيرون ويدلون في النصوص التي بين أيديهم خدمة لأغراضهم الدينية وعقائدهم المذهبية، ويتصرفون فيها بالزيادة والحذف تبعاً لأهوائهم، ونصرة لمذاهبهم، وقد أكد هذا أكثر من باحث من أولياء الفلسفة اليونانية أنفسهم^(٢)»

قلت: ليس بالضرورة أن يكون في محتويات الكتب المترجمة ما يدعم مبادئ اليهودية والنصرانية دعماً مباشراً، ولكن هؤلاء يكفيهم أن يكون فيها ما يفسد عقائد المسلمين .

قال أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي ت ٤٩٠ هـ : «أنبأنا أبو محمد عبد الله بن الوليد بن سعيد الأنصاري، قال: سمعت أبا محمد عبد الله بن أبي زيد الفقيه المالكي بالقيروان^(٣) يقول: رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب، فلما زالت الخلافة عنهم ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفرس، وكانت الرياسة فيهم، وفي قلوب أكثر الرؤساء منهم الكفر

(١) انظر السيوطي: «صون المنطق» ص ٧-٨

(٢) «الإسلام والفلسفات القديمة» ص ٥٨-٥٩ / القاهرة/ ١٩٧٨م

(٣) هو ابن أبي زيد القيرواني ت ٣٨٦ هـ المشهور برسائله في الفقه المالكي، وهو إمام سلفي كبير الشأن .

والبغض للعرب، ودولة الإسلام، فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الإسلام، ولولا أن الله تبارك وتعالى وعد نبيه ﷺ أن ملته وأهلها هم الظاهرون إلى يوم القيامة لأبطلوا الإسلام، ولكنهم قد ثلموه وعورّوا أركانه، والله منجز وعده إن شاء الله.

فأول الحوادث التي أحدثوها إخراج كتب اليونانية إلى أرض الإسلام، فترجمت بالعربية وشاعت في أيدي المسلمين، وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد المسلمين يحيى بن خالد بن برمك، وذلك أن كتب اليونان كانت ببلد الروم وكان ملك الروم خاف على الروم إن نظروا في كتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية، ويرجعوا إلى دين اليونانية، وتشتت كلمتهم وتفرق جماعتهم، فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء مطمساً بالحجر والجص حتى لا يوصل إليها، فلما أفضت رئاسة بني العباس إلى يحيى بن خالد - وكان زنديقاً - بلغه خبر الكتب... فصانع ملك الروم بالهدايا ولا يلمس منه حاجة، فلما أكثر عليه جمع الملك بطارفته وقال لهم: إن هذا الرجل خادم العربي قد أكثر عليّ من هداياه، ولا يطلب مني حاجة، ولا أراه إلا يلمس حاجة وأخاف أن تشق حاجته عليّ وقد شغل بالي، فلما جاءه رسول يحيى قال له: قل لصاحبك إن كانت له حاجة فليذكرها، فلما أخبر الرسول يحيى رده إليه، وقال له: حاجتي الكتب التي تحت البناء يرسلها إلي أخرج منها بعض ما أحتاج وأردها إليه، فلما قرأ الرومي كتابه استطار فرحاً، وجمع البطارقة والأساقفة والرهبان وقال لهم: قد كنت ذكرت لكم عن خادم العربي أنه لا يخلو من حاجة، وقد أفصح بحاجته، وهي أخف الحوائج عليّ... [فسألوه] فقال: حاجته الكتب اليونانية يستخرج منها ما أحب ويردها، قالوا: فما رأيك؟ قال: علمت أنه ما بنى عليها من كان قبلنا إلا أنه خاف إن وقعت في أيدي النصارى وقرأوها كان سبباً لهلاك دينهم وتبديد جماعتهم، وأنا أرى أن أبعث بها إليه وأسأله أن لا يردها، يتلون بها ونسلم نحن من شرها، فإني لا آمن أن يكون بعدي من يجترئ على إخراجها إلى الناس فيقعوا فيما خيف عليهم، فقالوا: نعم الرأي رأيك أيها الملك فأمضه، فبعث الكتب إلى يحيى بن خالد، فلما وصلت إليه جمع عليها كل زنديق وفيلسوف فمما أخرج منها كتاب

((حد المنطق)) قال أبو محمد بن أبي زيد: وقل من أنعم النظر في هذا الكتاب وسلم من زندقة، قال: ثم جعل يحيى المناظرة في داره والجدال فيما لا ينبغي، فيتكلم كل ذي دين في دينه ويجادل آمناً على نفسه^(١) «

هذه الرواية القيمة توضح لنا أموراً :

- ١- دور التراجم في إيصال الفلسفة إلى المسلمين .
- ٢- دور الزنادقة وغيرهم من الذين عاشوا مع الخلفاء ولم تكن نواياهم تجاه الإسلام والمسلمين خالصة .

٣- إجماع النصارى على خطورة كتب الفلسفة اليونانية .

٤- إجماعهم على الكيد للإسلام والمسلمين حسداً من عند أنفسهم .

هذا ما كان في عهد الرشيد، وفي خلافة المأمون سابع الخلفاء العباسيين ت٢١٨هـ بلغت التراجم أوجها، حيث أكمل مشروع بيت الحكمة الذي كان قد بدأ تنفيذه في عهد والده الرشيد، وتولى بنفسه الإشراف على طلب المزيد من كتب اليونان، وعلى أعمال الترجمة، وألزم الناس على القول بخلق القرآن، قال الصفيدي: «حكى أن المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى -أظنه صاحب جزيرة قبرص- كتب يطلب منه خزانة كتب اليونان، وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد، فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك فكلهم أشار عليه بعدم تجهيزها إليه إلا مطراناً واحداً فإنه قال: جهزها إليهم، فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها^(٢) « ولا تعارض بين هذه الرواية وبين الرواية السابقة في أمر البرمكي، فالرواية الأولى تعبر عن البداية الأولى لجلب كتب اليونان التي كانت موزعة على الأقاليم مدفونة

(١) المقدسي: ((الحجة على تارك المحجة)) ص ٩٥٤-٩٥٧/ المدينة/ ت: عماد بن إبراهيم هارون/ رسالة دكتوراه بالجامعة الإسلامية ١٤٠٩هـ، ورواه الضبي في ((بغية المقتبس)) ص ١٤٤/ القاهرة/ ١٩٦٧م/ عن

الحميدي في ((جنوة المقتبس)) ص ١٠٩

(٢) ((الغيث المسحوم شرح لامية العجم)) ٧٩/١

تحت الكهوف، والثانية تعبر عما أضافه المأمون من الكتب؛ فإن الترجمة ازدهرت في عهده يقول السيوطي: «فالحاصل من هذا كله أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تشتهر بينهم لما كان السلف يمتنعون من الخوض فيها، ثم اشتهرت في زمن اليرمكي، ثم قوي في زمن المأمون^(١)» ولم تنحصر أفعال المأمون على النقل والترجمة - كما أسلفت - ولكنه أضاف إلى ذلك حمل الناس على البدع الناجمة عن الترجمة، واضطهد علماء السلف من أهل السنة والجماعة، وعلى رأسهم إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله، وعذبوا في سجنه تعذيباً لا يمر له إطلاقاً، حتى قال شيخ الإسلام بن تيمية: «ما أظن الله يغفل عن المأمون ولا بد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخال هذه العلوم الفلسفية بين أهلها^(٢)»

ومن غرائب زمننا هذا أن يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن ما فعله المأمون يعد تسامحاً وإطلاقاً لحرية الرأي، فيقول: «ومن مفاخر هذا العهد إطلاق الفكر من قيود التقليد حتى تعددت البدع، وتفرقت الفرق، وكثرت النحل، وكان أكثر الخلفاء تسامحاً في الدين المأمون الذي بلغ به تسامحه أنه انتصر للمعتزلة في القول بخلق القرآن، وكانت الأفكار من حيث الدين مطلقة الحرية لا يكره الرجل على معتقد أو مذهب، وقد اجتمع ستة إخوة لأبي جعد، اثنان منهما يتشيعان، واثنان مرجحان، واثنان خارجيان، وكلهم تحت سقف واحد^(٣)»

قلت : هذا كلام ساقط، بجانب للحقيقة والصواب، مفتقر إلى المصادقية، فأين حرية الفكر من القمع والتعذيب، وحمل أئمة السنة على البدعة ؟ ليس من التسامح في شيء إطلاق الفكر من جميع القيود لتعدد البدع، وتتفرق الفرق، ولكن أكثر هؤلاء

(١) «صون المنطق» ١١-١٢

(٢) «الغيث المسحوم» ٧٩/١ ولم أقف عليه من كتب ابن تيمية حتى الآن، والتعبير بـ «لا بد» فيه نظر .

(٣) محمد لطفي : «تاريخ فلاسفة الإسلام» / المقدمة / ص [م]

يحسبون التقيد بالشرع الإلهي، ونهج أهل السنة مصادرة للحريات، وأما القانون الذي توطأ
البشر على وضعه فالتقيد به يعني النظام، والمدنية، والحضارة !

هذا: وإذا ألقينا نظرة سريعة على ما سبق نجد أن الترجمة مرت بثلاث مراحل :
المرحلة الأولى: بدأت في عصر خالد بن يزيد، وكانت منحصرة في بعض العلوم.
المرحلة الثانية: وهي بداية عصر الترجمة بمعنى الكلمة، وذلك في أيام أبي جعفر
المنصور حتى خلافة الرشيد .

المرحلة الثالثة : وهي المرحلة التي بلغت فيها الترجمة أوج مراحلها على يد المأمون
حيث طور معهد الترجمة المسمى "بيت الحكمة"،^(١)

أما الكتب التي تم نقلها في هذه المراحل الثلاث فمن الكثرة بحيث يصعب إحصاؤها،
فيكفي أن أذكر منها ما يأتي :^(٢)

عن اليونانية: ٨ كتب في الفلسفة لأفلاطون، ١٩ كتاباً في الفلسفة والمنطق لأرسطو
١٠ كتب في الطب لأبقراط، ٤٨ كتاباً لجالينوس، ٢٠ كتاباً لأقليدس وأرخميدس وبطليموس

عن الفارسية: ٢٠ كتاباً لعدد من المؤلفين .

عن السريانية والنبطية: ٢٠ كتاباً لأكثر من مؤلف .

عن اللاتينية والعبرانية: ٢٠ كتاباً لعدد من المؤلفين .

عن السنسكريتية: ٣٠ كتاباً لعدد من الفلاسفة.

فهذه مائة وخمسة وتسعون كتاباً وهي لا تمثل إلا جزء ضئيلاً من تلك الأعمال
الضخمة والرهبة، خاصة إذا علمنا أن بعض الباحثين ذكر أن الكتب المترجمة في عهد المأمون
وحده وصل إلينا من أسمائها ٢٥٦ كتاباً.^(٣)

(١) انظر محمد مصطفى حلمي: «الإسلام والمذاهب الفلسفية» ص ٩٨

(٢) انظر ما كتبه في ذلك محمد لطفي: المصدر السابق ص[ن-س]، ودي بور: المصدر السابق ص ٣٦-٣٧

أما المترجمون فهم بين يهود ونصارى ومجوس وصابئة، وهنا يقول محمد لطفي:
((ويحذر بنا أن نرد الفضل إلى ذويه ونعترف بسرور وعن طيب خاطر بأن الذين اشتغلوا بنقل
العلم والفلسفة في العصر العباسي الأول كان معظمهم من أدباء أهل الكتاب من غير
المسلمين^(١))) ولست أدري أي فضل في نقل تلك البلاوي وإشغال المسلمين بها.

ويمكننا أن نتصور خطورة هذه التراجم إذا عرفنا كثرة هذه الكتب وانتشارها في
المجتمع الإسلامي دون أي رقابة رغم أن المترجمين كانت أغراضهم لا تخفى، وهكذا تم غزو
المسلمين فكرياً في عقر دارهم، وأصبحت مقاتل كثير منهم فوقعوا في البدعة، أو في الزندقة. قال
ابن خلدون -وهو يتحدث عن الفلسفة-: ((فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من مغاطبها،
وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكن
أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من مغاطبها^(٢))) إلا أنه كان من
نعمة الله على هذه الأمة أن يصمد بعض أئمة السنة أمام هذا الطوفان الجارف، ويقفوا في وجه
هذا الطغيان، وعانوا الكثير من الاضطهاد والتعذيب صابرين محتسبين حتى تمت لهم إعادة
الحق إلى نصابه فقويت السنة وقمعت البدعة، إلا أنه بين كل فينة وأخرى تطل برأسها من
جديد، وأهل السنة -والحمد لله- ما زالوا في جهاد مستمر لإعلاء كلمة الله وإزالة الباطل
تحقيقاً لوعد رسول الله ﷺ: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم
ظاهرون^(٣))).

وهذه التراجم كانت لها على المسلمين آثار مدمرة أبرزها :

(٣) ((مبادئ الفلسفة)) ص ٢٢٨

(١) المصدر السابق ص [س]

(٢) ((المقدمة)) ٦٧٧/٢

(٣) متفق عليه: خ : ٣٦٦/٤ ح ٧٣١١، م : ١٥٢٣/٣ ح ١٩٢٠

١- إشغال الناس بالفلسفة وصرفهم عن الكتاب والسنة، وكان من مظاهر هذا الأثر أن يوجد في الساحة الإسلامية من يفني بوجوب قراءة كتب الفلسفة حتى قال ابن رشد الحفيد: «فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع؛ إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه^(١)» وقال ابن خلدون: «ثم كان من بعده [يعني أرسطو] في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها^(٢)»

ومن المؤسف أن يبقى هذا الأثر في صد الناس عن الهدى وإشغالهم بالفلسفة الباطلة في هذه الأمة ظاهراً إلى يوم الناس هذا في مناهج التعليم لدى العديد من المؤسسات الإسلامية الكبرى، فهذا أحد العلماء المصلحين في العصر الحديث بالجزائر يشكو من حال مناهج التعليم في عصره، والتي كانت بعيدة عن التعليم السني السلفي فيقول: «فقد حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونة ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله، - ويصف حالة العلماء المسلمين في ذلك الوقت بأن - أغلبهم أجانب أو كالأجانب عن الكتاب والسنة^(٣)»

٢- تعدد المناهل ووقوع الاختلاف الفكري نتيجة حتمية لذلك التعدد :

لقد أسلفنا أن المسلمين منذ صدر الإسلام كان همهم الانصراف إلى العلوم الإسلامية من فقه، وحديث وتفسير، وكانوا في اكتفاء ذاتي من حيث المنهج، ومن حيث

(١) «فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال»: ص ١٥ / بيروت / ١٩٨٧ م ومعه «الكشف عن مناهج الأدلة» له

(٢) «المقدمة» ٦٧٣/٢

(٣) حنلي: «الإسلام والمذاهب المعاصرة» ص ٢١٨ والكلام لابن باديس .

توحيد الله سبحانه، ومعرفة الكون والإنسان؛ لأن القرآن والسنة كانا المصدرين
الوحيدين لتلقي العلم بكافة الغيبات، ولما ترجمت الفلسفة بما فيها القسم الإلهي منه أصبح
الناس يبحثون عن الحق في هذه الكتب فوق تعدد المنابع، ووقع التنافر، وتباين الأفكار،
وتمزق الوحدة، يقول الغرابي: «وبعد أن كانت المصادر الأولى للآراء الكلامية هو القرآن
والحديث^(١) أضيفت إليهما مصادر جديدة هي أولاً: آراء الأمم الأجنبية التي دخلت تحت
حوزة الإسلام، وثانياً: الكتب الفلسفية التي ترجمت إلى المسلمين، ثم نشأت عن هذين
العاملين عامل ثالث، هو: كثرة الإلحاد^(٢)» ويقول صاحب قصة الحضارة: «فقد أدى هذا
الكشف عن آثار اليونان الفكرية إلى ظهور عالم جديد: عالم كان الناس يفكرون فيه في
كل شيء ولا يخشون أن يصيبهم أذى بسبب هذا التفكير، ولاتقيد عقولهم بنصوص الكتب
المقدسة^(٣)»

واستوقفتني في هذا المقام قول الدكتور عبد الحليم محمود-وهو يقلل من تأثير
التراجع-: «ويمكننا أن نقول: إن الحضارة الإسلامية قد استكملت منذ نشأتها تقريباً
البذور الأولى للاتجاهات الفكرية التي أخذت على تفاوت فيما بينها تتطور وتنمو مستقلة
عن كل العوامل الأجنبية تقريباً، وفي هذه الفترة التي سبقت عصر المأمون كان هناك
معتزلة، وصوفية، ونصيون، وملحدون يتصارعون فيما بينهم تصارعاً لا هوادة فيه ونقولها
في صراحة تامة: إنه لو لم تترجم إلهيات اليونان وأخلاقهم، ولو لم تترجم عقائد الفرس،
والأفكار الصوفية الهندية لسارت هذه الاتجاهات سراً طبيعياً حتى بلغت نهاية الطريق إن

(١) كذا قال، ولم يكن القرآن والحديث مصدر علم الكلام في يوم من الأيام؛ وإنما مصدره الفلسفة والمنطق

(٢) المصدر السابق ص ١٤٧ والثالث نتيجة وليس عاملاً.

(٣) «قصة الحضارة» ١٩٧/١٣

كان لهذا الطريق نهاية ينتهي إليها^(١)» أقول: إذا كان يقصد من هذا الكلام أن دور
التراجم

(١) «التفكير الفلسفي في الإسلام» ص ٢٣١-٢٣٢ / القاهرة / ١٩٦٤م

ليس له من الفعالية ما كان للعاملين اللذين ذكرتهما أعني: دور المؤسسات التعليمية، ودور الأفراد، ففيه نظر؛ لأن هذه العوامل قد تضافرت في إحداث الآثار التي وقعت بسبب الفلسفة، وأما إذا كان قصده أن الإسلام بنفسه يحمل المبادئ التي تدعو إليها الفلسفة اليونانية، والعقائد الفارسية، والأفكار الهندية الصوفية فهذا زعم باطل، تكذبه تلك الجهود التي بذلها الفلاسفة في سبيل التوفيق بين الإسلام والفلسفة، فلو كانت مبادئ المنهجين متحدة في الأصل أو متقاربة لم تكن هناك حاجة لعملية التوفيق .

٣- ولا ننسى أن من آثار التزاجم إيجاد فلاسفة من العرب ليس لهم أي اطلاع باللغات الأجنبية، ولعل أبرز مثال هؤلاء هو ابن رشد الحفيد؛ فإنه فيلسوف بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى حتى إن مدارس فلسفية قامت في الغرب - في وقت من الأوقات - على آرائه الفلسفية، ولم يتعلم لغة أجنبية، وإنما كان اعتماده على التزاجم.^(١) هذا ما يتعلق بالطور الأول الذي يتضمن العوامل المؤدية إلى وصول الفلسفة إلى ديار المسلمين

الطور الثاني : حركة الدمج بين الدين الإسلامي والفلسفة :

ما إن بلغت حركة الترجمة نهاية القرن الثالث الهجري إلا وقد اكتملت أو كادت تكتمل، فتجمع لدى المسلمين من كتب الفلسفة والمنطق المترجمة من اليونانية، والسريانية، والفارسية، وغيرها الشيء الكثير، وكانت هذه البحوث تحمل في طياتها كل بذور الزندقة والإلحاد، وسرعان ما انتبه علماء الحديث وأهل السنة - التي هي سفينة نوح في كل عصر ومصر - إلى خطورة هذا التراث المنقول المرتكز في غالبه على الوثنية اليونانية المغلفة بذكر الإله، والعقل الفعال، ونحوهما، وهم لا يعنون بذلك غير الأفلاك التي ترمز في التراث اليوناني إلى الوثنية الإغريقية القديمة التي ظلت الأجيال تتوارثها، وتعبّر عنها في كل عصر بعبارات تناسبه.

(١) ممن ذكر أن ابن رشد لم يكن يعرف لغة أجنبية محمد لطفي في «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ١٥٢

فكانت مواقف أهل السنة واضحة صريحة في بيان خطورة الفلسفة وما حوته،
وصد الناس عن تعاطيها مما اضطر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام إلى التفكير في إيجاد
مخرج يقي لهم فلسفتهم ويرضي الجماهير والدهماء، فجاءت فكرة التوفيق بين الدين
الإسلامي والفلسفة، وكان قد عمدهم ذلك عما تلقوه من الأفلاطونية المحدثة التي لم تكن
توفيقاً بين اليهودية والنصرانية، والفلسفة اليونانية فحسب، ولكنها كانت تحمل قواعد
للتوفيق بين الفلسفة وبين كل دين بأساليب بالغة في الدهاء، والمكر، وتزوير الحقائق
وتأويلها.

ومن هنا بدأت الجهود العملية للتوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، وبرز في
الساحة الإسلامية أناس غير مشهورين بطلب العلم الشرعي وحملوا لواء التوفيق، فكان
الكندي الذي كان قد تشبع بالفلسفة والاعتزال، ثم خطا بعده الفارابي خطوة أخرى نحو
المزج بين الفلسفة والإسلام، ثم ظهرت عملية الدمج شبه الكامل على يد ابن سينا، إلى
أن جاء الغزالي فلعب في ذلك دوراً مشهوراً، حتى تسلم اللواء آخر الأمر ابن رشد الحفيد
الذي يمكن القول بأن عملية المزج بلغت أوجها على يديه^(١)، وتمت هذه العملية على يد
الرافضي الفيلسوف نصير الدين الطوسي، حيث قام هذا الرجل بتطبيق خطة خبيثة رسمها
مخاربة السنة ونشر الفلسفة، قال الحافظ ابن كثير في حوادث سنة ٦٥٧هـ: «وفيها عمل
الخواجة نصير الدين الطوسي الرصد^(٢) بمدينة مراغة، ونقل إليه شيئاً كثيراً من كتب
الأوقات التي كانت، وعمل دار حكمة [يعني: فلسفة] ورتب فيها فلاسفة، ورتب لكل
واحد في اليوم والليلة ثلاثة دراهم، ودار طب للطبيب في اليوم درهمان، ومدرسة لكل
فقيه في اليوم درهم واحد، ودار حديث لكل محدث نصف درهم في اليوم^(٣)» فصار

(١) سوف أتحدث عن أبرز هؤلاء الملقين بعد قليل، وفي المبحث الثاني من هذا الفصل .

(٢) موضع يعين فيه حركات الكواكب . [المعجم الوسيط - مادة ر ص د]

(٣) «البداية والنهاية» ٢٢٨/١٣

المحدث يتقاضى سدس راتب الفيلسوف، وهذا كفيل بصرف ضعاف النفوس عن الاشتغال بالحديث النبوي، والفقهاء الإسلامي إلى علوم اليونان ووثنياتها .

ووصف السيوطي ما ترتب على عمل الطوسي من نتائج فقال: «ومن ثم فشا الاشتغال بالعلوم الفلسفية وظهر، ولم يكن الناس يشتغلون بها إلا بالأحاديث خفية، وبدلت بغداد بعد تلاوة القرآن، بالنعمات والألحان، وإنشاد الأشعار، وبعد سماع الأحاديث النبوية، بدرس الفلسفة اليونانية، والمناهج الكلامية، والتأويلات القرطبية، وبعد العلماء بالحكماء، وبعد الخليفة العباسي، بشر الولاة من الأناسي، وبعد الرئاسة والنباهة، بالخناسة والسفاهة، وبعد الطلبة المشتغلين، بالظلمة والعيارين، وبعد الاشتغال بفنون العلم من التفسير والحديث، والفقهاء وتعبير الرؤيا، بالزجل والموشح ودوييت ومواليا^(١)، وما أصابهم ذلك إلا ببعض ذنوبهم ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [سورة فصلت: ٤٦]»^(٢)، وفيما يلي نشر إشارات سريعة إلى بعض النقاط التي توضح المسألة أكثر :

١- لقد كان دور الفارابي في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة تمهيداً لمن جاء بعده من المتفلسفة، ومن شدة تعصبه للفلسفة أنه قام أولاً بمحاولة الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو رغم الاختلاف الشديد بينهما^(٣)، وألف في ذلك كتابه "الجمع بين رأي الحكيمين".

٢- ومن مثلوا حلقة مهمة في سلسلة المتفلسفة الذين قاموا بالتوفيق بين الدين والفلسفة جماعة إخوان الصفاء، وهم جماعة فلسفية باطنية سرية ظهرت بالبصرة في القرن الرابع الهجري، ووضعوا لأنفسهم مذهباً وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا يمكن تطهيرها إلا بالفلسفة؛ «لأنه متى انتظمت الفلسفة

(١) ألوان من الشعر الغنائي يغلب عليها طابع العامية . انظر [المعجم الوسيط]

(٢) «صون المنطق» ص ١٣-١٤

(٣) انظر مقدمة «بغية المرتاد» للدكتور موسى الدويش ص ٧٠

اليونانية، والشريعة العربية فقد حصل الكمال^(١)» وهذا صريح في أن الشريعة المحمدية وحدها ليست بكافية عند هؤلاء، ولم تكن جهودهم قائمة على التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة وحسب، ولكنها كانت تهدف إلى التوفيق بين جميع الملل والنحل، ويعترفون أنفسهم بذلك فذكروا أنهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات، وأنبياءهم: نوح، وإبراهيم، وسقراط، وأفلاطون، وزرادشت، وعيسى ومحمد، وعلي، وهم يجلون سقراط وعيسى وحوارييه، كما يجلون أبناء علي ويعدونهم شهداء مطهرين، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على العقل^(٢)، ويقولون بكل صراحة: «وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجرُوا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب؛ لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب ويجمع العلوم كلها^(٣)» ومع أن هؤلاء أخفوا أشخاصهم فقد تمكن العلماء من معرفة بعضهم فذكروا منهم خمسة، وهم: زيد بن رقاعة، وأبوسليمان بن معشر البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي^(٤).

وهؤلاء أثروا تأثيراً بالغاً على المسلمين من خلال رسائلهم البالغة اثنتين وخمسين رسالة، والتي تلخص فلسفتهم ومنهجهم في الدمج بين الفلسفة والشريعة، حيث قسموها إلى أربعة أقسام: القسم الأول: ١٤ رسالة رياضية تعليمية، القسم الثاني: ١٧ رسالة جسمانية طبيعية، القسم الثالث: ١٠ رسائل نفسانية عقلية، القسم الرابع: ١١ رسالة ناموسية إلهية .

(١) «(رسائل إخوان الصفاء)» ٨٧/٣

(٢) انظر «(رسائل إخوان الصفاء)» ١٠٣/٤-١٠٤ او «(تاريخ الفلسفة في الإسلام)» ص ١٦٢

(٣) «(رسائل إخوان الصفاء)» ١٠٥/٤

(٤) انظر: أبو حيان التوحيدي: «(الامتناع والموانسة)» ٤/٢/بيروت/نصحيح: أحمد أمين، وأحمد الزين،

و«(المقابسات)» ص ٤٦، و«(منهاج السنة النبوية)» ٤٦٦/٢، ومحمد لطفي: المصدر السابق ص ٢٥٣

٣- وفي القرن الخامس ظهر في الساحة الإسلامية أبو حامد الغزالي وكرس جهوده في التوفيق بين الدين والفلسفة بعامه، وبين المنطق والعلوم الإسلامية بخاصة، وكان له من الحماس في هذا الدمج ما يندر مثله، وهذا ما جعل بعض الباحثين الذين لهم عناية بدراسة الغزالي يرى أن حركة الدمج هذه بدأت بالغزالي^(١) فيقول: «أما مزج المنطق الأرسططاليسي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ في أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين، غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي^(٢)» وقال أيضاً: «يعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلاً بين عهدين دقيقين: عهد لم يلحأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية، وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة في نطاق المنطق، ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالي^(٣)»

قلت: هذا الكلام توضيح وبيان للدور الرئيسي الذي قام به الغزالي في عملية المزج، أما بدء الحركة فقد كان أبكر من ذلك كما وضحته سابقاً .

ويبدو أن هذه الشهرة نابعة من منهجه في التوفيق؛ فإنه لم يعرض أبحاثه المنطقية والفلسفية تحت اسم المنطق، ولكن تحت أسماء أخرى كالمعيار، والمحك، والميزان، والقسطاس وذلك- فيما يبدو- لكي يتفادى غضب الفقهاء، ومحاربتهم له، فانتشرت كتبه في الأرض على عكس الفارابي ونحوه ممن سبق الغزالي إلى هذا العمل ولم يسلك هذا المسلك، مع أن كتب الغزالي أقرب إلى منطق أرسطو.^(٤)

(١) يقول السيوطي: «أول من مزج كتب الأصول بالمنطق هو أبو حامد الغزالي» ص ١٣ المنطق ص ١٣.

(٢) النشار: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص ٩٨-٩٩.

(٣) نفس المصدر ص ١٦٦ وانظر عبد الرحمن دمشقية: «أبو حامد الغزالي والتصوف» ص ٧٠/الرياض/٢.

(٤) انظر «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص ١٨١.

وحماسة الغزالي في الإشادة بالمنطق والذب عنه واعتبار محصلاته يقينية، ومحصلات ما عدها ظنية واضحة في كتبه حتى كان من أقواله عن قوانين المنطق: «ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً»^(١) وفي أصول المزج يقول: «فإننا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات : في ترتيبه، وشرطه، بل في مآخذ المقدمات فقط»^(٢) وقال الغزالي: «ولأدعي أنني أزن بها- يعني قوانين المنطق- المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسائية، والهندسية، والطبيعية، والفقهية، والكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي فيأني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا، وهو القسطاس المستقيم!»^(٣)

وحين نصل إلى النظرية التي عرضها الغزالي في «القسطاس» لا نرى- كما يقول النشار- شيئاً جديداً، اللهم إلا أن الغزالي يعتبر أن البرهان الفلسفي يمكنه أن يشمل المسائل الدينية، فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صور منطقية معتبراً نتائجها يقينية، غير أن «القسطاس» في جوهره يوناني بحت.^(٤)

والذي يستوقف الباحث هو أن الغزالي ألف «المستصفى» و«المعيار» بعد تأليف «التهافت» الذي يرد فيه على الفلاسفة^(٥) فهل يعد هذا تراجعاً عما كتبه في التهافت؟ على كل حال وإن كان من الصعب الجزم بأن ثقته وقناعته التامة بالبراهين الفلسفية تمثل تراجعاً عن نقده للفلسفة في «التهافت» إلا أننا نجد أن باحثين مرموقين في مجال العقليات قد جزموا بأنه رجع فعلاً عن مقرراته في «التهافت» في كتابه النادر المسمى «المضنون به

(١) «المستصفى من علم الأصول» ص ١٦

(٢) الغزالي : «معيار العلم» ص ٢٦ / القاهرة ١٣٤٦ هـ

(٣) «القسطاس المستقيم» ص ١٨٨

(٤) انظر «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص ١٧٢

(٥) انظر عبد الرحمن بدوي: «مؤلفات الغزالي» ص ٧٠ رقم ١٨ / الكويت / ط ١٩٧٧ م، وعبد الرحمن

دمشقية : المصدر السابق ص ٣٦ رقم ١٨، وص ٣٧ رقم ٤٢ وص ٣٨ رقم ٥٩، وذكر د سليمان دنيا أن

«المعيار» كان جزء من التهافت ثم فصل عنه بفعل الطابعين. انظر «التهافت» ص ٣٢٤ / القاهرة

على غير أهله^(١)» وهو الكتاب الذي أشار إليه ابن طفيل حين بين أن الغزالي ألف كتاباً باطنية لا يطلع عليها إلا فريق من الخواص، وأن أهم هذه الكتب كتاب «المضنون به»^(٢) ومهما يكن من أمر فقد كان من آثار هذه الحركة في العالم الإسلامي أن ذهب كثير من المتكلمين والأصوليين إلى أن تعلم المنطق إما فرض على الأعيان، أو على الكفاية، متابعين للغزالي في قوله: إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً.

وتجدر الإشارة إلى أن أكبر خطأ وقع فيه هؤلاء الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام إنما هو ثقتهم المفرطة بالفلسفة اليونانية، وتصورهم إياها على أنها حقائق لا تقبل الجدل، فأخذوا في لي نصوص الشريعة حتى توافق الفلسفة، فحرفوا وبدلوا وأولوا، يقول حلمي: «أما أغلب الفلاسفة اليونانيين - إن لم يكن كلهم - فإنهم من أبعد الخلق عن معرفة الله، ومعرفة خلقه وأمره، وصفاته، وأفعاله، وقد انتقلت نظرياتهم إلى فلاسفة المسلمين، فأخذوا منهم آراءهم دون تمحيص، ودون اتباع القاعدة المنهجية الإسلامية لمعرفة الفرق بين السنة والبدعة، أو بين منهج الأنبياء في إثبات الألوهية، وبين غيرهم ممن حادوا عن هذا الطريق، بل إن ابن سينا ابتدع كلاماً في الوحي والمنامات لم يقله المشاءون قبله»^(٣).

وفي هذا المعنى يقول المستشرق دي بور: «وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، وبحري تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم يتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي

(١) انظر محمد لطفي: «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ١٠٣، ٢٦.

(٢) انظر ابن الطفيل: «(حي بن يقظان)» ص ٦٤ / القاهرة / ١٩٥٨ م / ت: أحمد أمين. ويذكر محمد لطفي أن هذا الكتاب موجود في المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم ٨٨٤ وقال: «وفي هذا الكتاب أظهر الغزالي اتفاقه مع الفلاسفة على قدم العالم، ويقول كفونهم بأن الذات العلية تعلم الأمور إجمالاً لا تفصيلاً، أي: تحيط بالكليات لا الجزئيات» ثم أشار إلى أن البعض شكك في صحة نسبة الكتاب إلى الغزالي. «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ٧٢.

(٣) «الإسلام والمذاهب الفلسفية» ص ١٠٢ وذكر أنه نقله من «منهاج السنة» لابن تيمية، ولم أجده في الموضع المحال إليه، وإن كان يغلب على الظن أن هذا أسلوب شيخ الإسلام مع شيء من التصرف.

سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بمجدد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها^(١)»

وجملة القول: أن عمل هؤلاء الملقين رغم ما له من تأثير فكري لم يكن بعيداً عن الفلسفة الأصلية، ولم يصل إلى حقيقة الإسلام فصار مزيجاً محرفاً لم يحظ برضا الفلاسفة، ولم ينج من سخط علماء الإسلام، فكان ذلك فشلاً ذريعاً لجهودهم، يقول محمد لطفي عن ابن رشد: «ورأى أنه من المحتم عليه - وهو حكيم إسلامي - أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية، وبين الشريعة الإسلامية، ولذلك لم يرض أحداً من الفريقين، لم يرض الفلاسفة لأنه أحلّ الدين محلاً لا يقبله الفلاسفة، ولم يرض الدين؛ لأنه فسره وأوله بما لا ينطبق على منطق، وهذا الفشل لا يقلل من قدر ابن رشد؛ لأنه كان حسن النية، وكان يريد ديناً مبنياً على العقل، وفلسفة لا تؤدي إلى الإلحاد والكفر^(٢)» وهذا فشل ذريع يجعله في الحضيض وبهذا كله يتبين لنا كيف وصلت الفلسفة إلى ديار المسلمين، وكيف تلقاها من تلقاها بالقبول، وبذل فيها ما بذل من جهود، وكان لابد من هذا العرض الذي لم يخل من طول حتى تتبين الحقيقة؛ فإن هذه المسألة من المسائل الغامضة لدى الكثير، حتى ظنوا أن الإسلام في حد ذاته مجرد دعوة إلى التفلسف .

(١) «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ٥٠

(٢) «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ٢٣٤

المطلب الرابع : بيان بطلان نسبة الفلسفة إلى الإسلام :

لعله قد بان مما سبق أن الفلسفة الوافدة إلى المسلمين ليست من الإسلام في شيء، فالجهود التي بذلت في التوفيق بين الفلسفة والإسلام من أكبر الأدلة على بعد الشقة بينهما؛ لأن التقارب والاتحاد ينافي وجود الحاجة إلى التقريب والتوفيق، يقول أحدهم: «ولكن الحقيقة أن فلاسفة الإسلام قد بذلوا مجهودات مضيئة في محاولة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الدين والفلسفة، والتوفيق لا يكون إلا بين مختلفين»^(١)

وحتى يتبين هذا الأمر أذكر الأمور الآتية:

١- من المعلوم لدى جميع المسلمين، بل لدى جميع العقلاء أن مصادر الإسلام المعتمدة هي كتاب الله تعالى، وسنة رسوله المطهرة، وأن ما يذكر بعد هذين المصدرين من الإجماع فهو وصف لدرجة بعض نصوص المصدرين، وأما القياس الصحيح فالحق أنه محاولة لاكتشاف ما يدخل تحت هذين المصدرين، وليس مصدراً مستقلاً للتشريع، وعلى هذا يكون قدوة المسلمين وأسوتهم الوحيد رسول الله ﷺ فهم يذنبون كل ما أوتوا من جهد لتلقي الإسلام طبقاً لما تلقاه عن ربه وعلمه أصحابه، وفهموه عنه، أو هكذا يجب أن يكون المسلمون، أما الفلاسفة فقدوتهم سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ومصادرهم يونانية، فارسية، هندية، وهذا الأمر يعترف به الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام قديماً وحديثاً، يقول السهروردي: «إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون»^(٢) ويقول محمد لطفي في مقدمته التي خاطب فيها الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام: «ولن يخطر ببال هؤلاء القارئ المعجيين أنه لولاكم أيها الفلاسفة الأعزة من الكندي إلى ابن رشد لم يكن لفيلسوف أروبي حديث أن يظهر في عالم الوجود، وأنكم أنتم الذين حفظتم تلك الشعلة المقدسة التي خلفها

(١) المراكبي: «قضية التأويل في الفكر الإسلامي» ص ١٣٠

(٢) «شرح حكمة الإشراق» ص ١٦ / طهران / ١٩٥٣ م

سقراط، وأفلاطون، وأرسطو في مغاور الماضي السحيق، وزدتموها ناراً حتى أسلمتموها مضيئة وهاجة إلى فلاسفة أوروبا المحدثين وكنتم لتلك الشعلة الإلهية كراماً حافضين^(١)» وهذا اعتراف من أهل الفلسفة أنفسهم بأن هؤلاء إنما ورثوا علم اليونان لا غير، وإذا استبان أن الإسلام والفلسفة متباينان في الحقيقة والجوهر، وفي المنبع والمصدر، اتضح أن نسبة الفلسفة إلى الإسلام خطأ تاريخي عقدي وقع فيه كثير من الناس، قال الشهرستاني- بعد أن ذكر عدداً من هؤلاء كالكندي وابن مسكويه وابن سينا وغيرهم- : «قد سلكوا طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه، وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين^(٢)» يقول أصحاب الموسوعة العربية: «لاتبدأ الفلسفة بمسلمات مهما كان مصدرها، فإذا كان الدين يركز على الإيمان، فالفلسفة لاتجعل الإيمان سنداً لما يوصف بأنه حق^(٣)»

أقول: ليس وراء الحق إلا الباطل، كما قال عز وجل: ﴿فماذا بعد الحق إلا

الضلال﴾ [سورة يونس: ٣٢]

يقول د. سليمان دنيا-أحد أنصار المزيج الفلسفي في معرض محاكمته بين الغزالي وابن سينا حين كفره الغزالي بالمسائل الثلاث المشهورة- : «ما أحب أن نتناول الأمر من ناحيته الدينية، أي: من ناحية الكفر والإيمان، وإنما أحب أن نتناوله من ناحيته الفلسفية، أي: من ناحية الحق والباطل، والخطأ والصواب، فللدين كتيبه، وللفلسفة كتيها وهذا الكتاب -يعني الإشارات- الذي بأيدينا كتاب فلسفة فلائحب أن نخرج عن دائرتها وليتأمل رأي الدين في هذا الخلاف من شاء في كتب الدين^(٤)»

(١) «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص [٥]

(٢) «الملل والمحلل» ١٥٨/٢-١٥٩

(٣) «الموسوعة العربية الميسرة» ١٣١٠/٢

(٤) مقدمة «الإشارات» لابن سينا ص ٩٨

وهذا الرجل الفيلسوف - مع أنه من القائلين بوجود "فلسفة إسلامية" ^(١) - فقد اعترف هنا بأمرين لهما قدر من الأهمية في هذا المقام: الأمر الأول: أن الجوانب الموضوعية التي يقصدها الباحث في الدين غير الجوانب التي يقصدها الباحث في الفلسفة، وهذه مغايرة ما بعدها مغايرة الأمور الثاني: أن المصادر الدينية مغايرة تماماً للمصادر الفلسفية، أما مازعمه من أن المسألة ينبغي أن تبحث من ناحية الحق والباطل، لا من ناحية الكفر والإيمان فكلام مضطرب غاية الاضطراب؛ لأن فيه محاولة للتأليف بين المفترقات، والتفريق بين المؤتلفات، فالإيمان والحق متلازمان ولا يفترقان، والكفر والباطل صنوان إلى يوم الدين.

٢- أن الإسلام في حقيقته وجوهره علم وعمل، وأن العلم -على أهميته- ليس إلا وسيلة إلى العمل، فو تلقى المرء جميع العلوم الشرعية ولم يلتزم بالأعمال التي ترشد إليها تلك العلوم لم يكن مسلماً -أمل الإسلام، ولامؤمناً كامل الإيمان، ولا علمه علماً نافعاً، أما الفلسفة -على العكس من ذلك- فمجرد آراء ومقدمات وتناجح ليس للعمل عند الفلاسفة أية قيمة، يقول الدكتور حلمي: «إن الدين يتميز بالعمل بينما تتصف الفلسفة بالتأمل، إن هذه الخاصية المرتبطة بكل منهما تميزه عن الآخر حتى إذا اختلط كل منهما بالآخر نرى العناصر محتفظة بفرديتها» ^(٢) ويقول دي بور: «أما عند الفلاسفة فالعلم أعظم قدراً من العمل» ^(٣)

٣- أنه لا يمكن التوفيق بين الإسلام والفلسفة مهما حاول المحاولون، حتى قال أحد الفلاسفة المعاصرين في وصف ابن سينا: «ومع أنه تساهل كثيراً إكراماً لمبادئ الإسلام فإنه لم يحدث تغييراً كبيراً في مجموع فلسفة أرسطو التي لا يمكن اتفاقها مع الدين الحنيف» ^(٤)

(١) انظر ص ٧ من المقدمة المذكورة .

(٢) «الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة» ص ٦٣

(٣) دي بور : المصدر السابق ص ١٨٦

(٤) محمد لطفي : المصدر السابق ص ٦٣

وقال أبو حيان -عن رسائل إخوان الصفا الفلسفية - «وحملت عدة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي [محمد بن بهرام] وعرضتها عليه، ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً ثم ردها علي، وقال: ظنوا ما لا يمكن ولا يستطيع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك... والموسيقى... والمنطق في الشريعة، وأن يصموا الشريعة للفلسفة، وهذا أمر دونه حَدَدٌ^(١)» ثم أضاف أبو حيان: «والفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام من الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا لم نجد منهم تظاهروا بالفلاسفة... فأين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل^(٢)» قلت: إذا كان هؤلاء المذبذبون المتأثرون بالفلسفة والمنطق والكلام هم الذين يعترفون بالتمايز والتباعد بين الفلسفة والشريعة، فأولى بمن ينافحون عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وينفون عنهما تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، ألا يفكروا في التسليم بوجود شيء اسمه «فلسفة إسلامية» وبالتالي ليس هناك فلاسفة إسلاميون، قال ابن تيمية: «وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته، أعني الفيلسوف الذي في الإسلام، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين، كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا: ابن سينا من فلاسفة الإسلام؟ فقال: ليس للإسلام فلاسفة^(٣)» يقول دي بور: «لأنستطيع أن نقول: إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف^(٤)» وبهذا نعلم أن عبارة «الفلسفة الإسلامية» -مثلها مثل عبارة:

(١) «الامتاع والموانسة» ٦-٥/٢ ومعنى الحدد: المنع . انظر «المعجم الرسيط»

(٢) نفس المصدر ٩/٢

(٣) «الرد على المنطقيين» ص ١٩٩ وانظره في تلخيص السيوطي ضمن مجموع الفتاوى ١٨٦/٩

(٤) المصدر السابق ص ٥١

«الفلاسفة الإسلاميون»- عبارة خاطئة، فإن كان ولا بد من ذكر الإسلام إلى جانب الفلسفة فالتعبير الأقرب أن يقال: «الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام» و «الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام» وبهذا كان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يعبر^(١).

٤- مما يوضح لنا بجلاء بُعد الفلسفة والمنطق عن الإسلام تلك المواقف الثابتة والحازمة التي وقفها علماء الإسلام تجاه الفلسفة والفلاسفة، وهؤلاء العلماء أكثرهم من الراسخين في العلوم الشرعية والعقلية، بحيث لو أمكن التوفيق بين الإسلام والفلسفة لمصلحة ما لكانوا أسبق إليه وأولى به من تلك الشرذمة الملققة، وفيما يلي إشارة سريعة إلى تلك المواقف منذ ظهور بوادر الفلسفة إلى حين فثوها في المجتمع الإسلامي:

أ- من الذين كانت مواقفهم تجاه الفلسفة والفلاسفة ثابتة وواضحة الإمام أبو حنيفة النعمان، قال نوح الجامع: «قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدث فإنها بدعة»^(٢).

ب- ومنهم أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ت ٥٩٧هـ حيث عد الاشتغال بالفلسفة من تلبس إبليس فقال: «وقد لبس إبليس على أقوام من أهل ملتنا فدخل عليهم من باب قوة ذكائهم وفطنتهم فأراهم أن الصواب اتباع الفلاسفة لكونهم حكماء قد صدرت منهم أفعال وأقوال دلت على نهاية الذكاء وكمال الفطنة»^(٣).

ج- ومنهم أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهير بابن الصلاح ت ٦٤٣هـ حيث سئل عن المنطق والفلسفة فقال -في فتواه المشهورة-: «الفلسفة رأس السفه والانحلال،

(١) انظر مثلاً: «منهاج السنة النبوية» ٢٨٧/٣ و«بغية المرتاد» ص ١٨٣

(٢) رواه الهروي في «ذم الكلام» ق ١٩٤، وعزاه السيوطي في «صون المنطق» ص ٣٢ إلى أبي المظفر السمعاني في «الانتصار لأهل الحديث» عنه.

(٣) «تلبس إبليس» ص ٤٨

ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة... وأما المنطق فمدخل الفلسفة ومدخل الشرء، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدى به^(١)، وعلل هذا الحكم الصريح الواضح بقوله: «ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان^(٢)»

د- ومن هؤلاء الأئمة- بل أبرزهم على الإطلاق- شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ت ٧٢٨هـ وكان أكثر النقاد قبله يركزون على التحذير من المنطق والفلسفة، وذكر حكم الشرع في تعاطيهما، أما هو فقد كان نقده للفلسفة من نوع خاص، حيث غاص في غمارها، وأبحر في لجتها، ودرسها درساً فاحصاً بزَّ به الفلاسفة أنفسهم، وتفوق عليهم في تصور قواعده، فأمكنه بذلك بيان ما حوته من الباطل، يقول الشيخ عبد الرحمن الوكيل رحمه الله: «حسبك أنه -يعني ابن تيمية- سبق فلاسفة الغرب ومفكرهم إلى نقد المنطق الأرسطي، وبيان ما فيه من نقص وخلل، حسبك أنه ناضل الفلاسفة-طواغيت الناس وأصل فتنتهم- فكان له عليهم الفلج والنصر، متسلحاً، في فضاله بالمنقول الصحيح، والمعقول الصريح، فجمع بين القوتين^(٣)»

والحقيقة أن جهود ابن تيمية العلمية في نقد الفلسفة والمنطق لاتزال تنتظر من يدرسها دراسة واعية متأنية، وهي جهود موزعة في جميع مصنفاته الكثيرة، إلى جانب كتب ورسائل أفردتها في الرد على هؤلاء، ومن الكتب التي تحتوي على نقدهم: «درء تعارض العقل والنقل» و«منهاج السنة النبوية» و«بغية المراتد» و«الصفدية»

(١) «فتاوى ومسائل ابن الصلاح» ٢٠٩/١-٢١٢/١ بيروت ١٤٠٦هـ / ت: قلمحي .

(٢) نفس المصدر ١٩٩/١ وهنا يتفق مع ابن الجوزي في نسبة الخوض في الفلسفة إلى مكر الشيطان .

(٣) مقدمة «نقض المنطق» ص ٥/ القاهرة ١٣٧٠هـ / ت: محمد عبد الرزاق حمزة وغيره .

و«الاستقامة» و«نقض تأسيس الجهمية» ومن الكتب المفردة في الرد على أهل الفلسفة والمنطق: «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»^(١) و«نقض المنطق» وغيرهما من الكتب والرسائل.

ونقده للفلاسفة يتناول في مجمله ناحيتين:

الناحية الأولى: بيان مجانبية الفلسفة للعقل الصريح .

الناحية الثانية: بيان مخالفتها للنقل الصحيح :

ولاريب أن الناحية الأولى كلفتها الكثير من الجهد والوقت؛ لأن القوم يدعون الاعتماد على العقل، حتى اغتر بذلك خلق كثير ، أما الناحية الثانية فهي التي تعيننا هنا، حيث بين أن الفلسفة شيء والدين شيء آخر.

هـ- ومنهم الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ت ٧٤٨ هـ وهو أحد من استفاد العلم من شيخ الإسلام ابن تيمية، وكتبه مليئة بالإفصاح عن موقفه من الفلسفة والكلام في كل مناسبة سانحة، قال -في ترجمة علي بن عبد الله الراغوني-: «يل قبل من أمعن النظر في علم الكلام إلا أداه اجتهاده إلى القول بما يخالف محض السنة، ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل، فإن علم الكلام مولد من علم الحكماء الدهرية، فمن رام الجمع بين علم الأنبياء عليهم السلام، وبين علم الفلاسفة بذكائه لابد أن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كف ومشى خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوا ولم يتحذلق ولا عمق -فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمقوا- فقد سلك طريق السلف الصالح، وسلم له دينه وبقينه، نسأل الله السلامة في الدين»^(٢)

ز- ومنهم ورث شيخ الإسلام ابن تيمية في العلم، وتلميذه النجيب أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، فقد كرس جهوده -كشيخه- للرد على جميع

(١) وهو المسمى «الرد على المنطقيين» انظر مقدمة ناشره ص [ن-س] و«مجموع الفتاوى» ٨٢/٩ [الهامش]

(٢) «ميزان الاعتدال» ١٤٤/٣ رقم ٥٨٨٥

الطوائف الضالة، وخصوصاً العقلانيين الذين حاولوا الدمج بين قواعد المنطق وضلالاته بأصول الإسلام ومبادئه، ومن أقواله في الرد على من زعم أن تعلم المنطق فرض عين أو فرض كفاية: «وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علماً تعلمه فرض كفاية أو فرض عين، وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم لمن نظر فيها: هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صح علمهم بدونهم؟ بل كانوا هم أجل وأعظم عقولاً من أن يشغلوا أفكارهم بهذين المنطقيين، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغيّر أوضاعه، وشوش قواعده»^(١)

ح- ومنهم العلامة عبد الرحمن بن خلدون ت ٨٠٨هـ حيث عقد في مقدمة تاريخه مبحثاً عنوانه: (فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها) انتقد فيه كثيراً من مبادئ الفلسفة البالغة الخطور والجنابة على العقيدة، فانتقدهم مثلاً في: إسناد الموجودات إلى العقل الأول، علماً بأن العقول عندهم إنما هي الأفلاك، كما انتقدهم أيضاً في إدخالهم مباحث ما وراء الطبيعة ضمن الفلسفة، وفي قولهم: إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين. وقولهم: إن السعادة هي إدراك الوجود، والمعرفة المجردة. وفي قولهم: إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها. إلى أن قال عن كتب الفلسفة التي كانت تراجمها منتشرة في وقته: «فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو مخلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها»^(٢)

- وإذا تحدثنا عن ابن خلدون الأفريقي حسن بنا أن نذكر موقف الملك المنصور حاجب الممالك الأندلسية أبو عامر محمد بن عبد الله بن أبي عامر ت ٣٩٣هـ فإنه بذل جهداً في محاربة الفلسفة المبتدعة، واستخدم لذلك سلطته لما تولى الحكم بالنيابة عن هشام

(١) «مفتاح دار السعادة» ١/١٦٧

(٢) انظر «المقدمة» ص ٦٧١، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٦، ٦٧٧ على التوالي.

ابن الحكم الذي استخلف وعمره تسع سنين، وكان والد هشام مولعاً بجمع كتب الفلسفة والمنطق فعمد ابن أبي عامر «إلى خزائن كتب الحكمة فأبرز ما فيها من كتب الفلسفة حاشاً كتب الطب والحساب، وأمر بإحراقها بمحض من العلماء»^(١)

ط- ومنهم محمد بن إبراهيم اليماني المشهور بابن الوزير ٨٤٠هـ حيث ألف في بيان عوار الفلاسفة وهتك أسرارهم كتاباً قيماً سماه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» وفيه يقرر أن القرآن الكريم قد جمع بين دفتيه أصح العلوم وأوضحها في العقول، كما ضم أفضل الأعمال وأيسرها على الناس، واشتمل من البراهين العقلية ما يسمى على فني المنطق والكلام؛ لأن القرآن كتاب شامل عام للخواص والعوام، وقد سلم مما اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف في البدهيات والمسلمات، وليس فيه أبداً أساليب الفلاسفة والمتكلمين الصناعية.^(٢)

ي- ولجلال الدين السيوطي ت ٩١١هـ جهود مشكورة في نقض المنطق فآلف: «فصل الكلام في ذم الكلام» و«القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق» و«صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» و«جهد القرينة في تجريد النصيحة» وهو ملخص لكتاب شيخ الإسلام ابن تيمية «الرد على المنطقيين»

المقصود: من هذا كله أن هؤلاء الأئمة من أهل الحديث والفقه والاجتهاد لو أمكن التوفيق بين الفلسفة والإسلام وكان في ذلك التوفيق مصلحة شرعية لكانوا أسبق إلى ذلك ولكن لما وقفوا هذه المواقف المعارضة للفلسفة علمنا أنها شيء آخر غير الإسلام.

٥- ومما يوضح كل ما سبق مجلاء أن نتيجة الاشتغال بالقرآن والحديث إنما هي الهداية والرشد والاستقامة، أما الفلسفة فلا تنتج إلا عكس ذلك، قال ابن تيمية: «وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة

(١) «سير النبلاء» ١٧/١٥، ١٢٣.

(٢) انظر «ترجيح أساليب القرآن» ص ٧/ مصر/ ١٣٤٩هـ.

الإسراء: ١٧] وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالتهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الآخر إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجب لهم السعادة، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم^(١)»

المبحث الثاني: نماذج من حملة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام :

لقد تحدثت في المبحث السابق عن نشأة ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، وأن أبرز مرحلتين مرت بهما نشأة تلك الفلسفة هما: مرحلة انتقال الفلسفة من اللغات الأجنبية إلى لغة القرآن، ثم مرحلة الدمج بين الفلسفة الإلهية الوثنية مع علوم الدين الإسلامي، وذكرت هناك أن الذين قاموا بهذا العمل لم يكن لهم في علوم الشريعة الإسلامية نصيب يذكر في الغالب، وإنما هم شردمة من الناس تلقت تعليمها الفلسفي على أيدي اليهود والنصارى أحياناً، أو من الزنادقة والملحدن، ثم هجموا بأنفسهم على العلوم الشرعية دون تلق من أحد، وقصدهم أن يفهموا من أصول الدين وفروعه ما يؤهلهم للقيام بمهمة الدمج، والتوفيق بين الدين والفلسفة، وفي هذا المبحث إلمامة سريعة حول نشأة بعض الرجال الذين أسهموا في الترجمة والدمج وإسهامات قوية جعلت بعض الباحثين يرى أنه لولا وجود جهود هؤلاء لم توجد فلسفة لدى المسلمين:

أولاً: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي^(٢)، نسبة إلى قبيلة كندة إحدى قبائل الجزيرة العربية، ولد في الكوفة عام ١٨٥ هـ حيث إن كثيراً من أفراد هذه القبيلة نزحوا في وقت مبكر إلى العراق واستوطنوها^(٣)، وكان والده إسحاق بن الصباح^(٤) أميراً على الكوفة أيام المهدي والهادي والرشيد، وأطلق على الكندي لقب «فيلسوف العرب»

(١) «الرد على المنطقيين» ص ١٦٢

(٢) انظر ترجمته في «الفهرست» ص ٣٥٧-٣٦٥، و«سير النبلاء» ٣٣٧/١٢، والقفطي: المصدر السابق

ص ٢٤٠-٢٤٧ و«لسان الميزان» ٣٠٥/٦، وابن نباتة: «سرح العيون» ص ١٢٣

(٣) انظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ١٧٧

(٤) مقبول من رجال أبي داود . انظر «السير» ٣٣٧/١٢، و«التقريب» رقم ٣٦٠

نظراً لقييلته العربية، ذكر أنه تلقى تعليمه في البصرة والكوفة، ولم يذكروا من هم شيوخه، توفي الكندي عام ٢٦٠هـ وقيل ٢٥٨هـ وخلف من المؤلفات الفلسفية الشيء الكثير سردها صاحب «الفهرست» فبلغت عنده ٨ صفحات ! وذكر محمد لطفي منها ٢٣١ كتاباً^(١) والحقيقة أن الكندي نشأ نشأة فلسفية محضة، وكان أول فيلسوف منتسب إلى الإسلام بلغ قدره في معرفة الفلسفة اليونانية مبلغاً بعيد المدى حظي لأجل ذلك برعاية الخليفين العباسيين، المأمون والمعتصم، وكان المأمون ندبه فيمن ندب من الفلاسفة لترجمة مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، وكان ملماً باللغة السريانية، واليونانية^(٢)، وكان يستخدم في هذا السبيل عدداً من المترجمين المساعدين وعامتهم من النصارى، وكان يشرف عليهم، وفي كثير من الأحيان يتقح ويصحح ترجمة بعض المفردات التي كانت تقف عائناً في طريق هؤلاء المترجمين.^(٣)

لم يكن الكندي ليتبوأ هذه المنزلة في الفلسفة في ظل تلك الدولة لولا عنايته الفائقة بتراث اليونان وتقديسه إياهم، وكانت له عناية خاصة بأرسطو وتراثه ترجمة، وتهذيباً، وترتيباً، وإحصاء، وصل تقديره لفلاسفة اليونان إلى درجة اعتقاد أن جده الأعلى تربطه بالإغريق وشائج النسب، يقول دي بور: «ومن هنا صار الكندي يجعل لثقافة الفرس وحكمة اليونان شأناً أكبر مما يجعل للدين العرب وفضائلهم، بل إنه كان يرى - متابعة لغيره دون شك - أن قحطان الجد الأعلى لعرب الجنوب أخ ليونان الذي انحدر من سلالة الإغريق»^(٤)

(١) «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ١٢

(٢) انظر محمد لطفي : المصدر السابق ص ١

(٣) انظر : كورين : «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ٢٣٦/ بيروت ط ١٩٨٣م/ ترجمة: نصير مروء وغيره .

(٤) «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ١٧٧-١٧٨ ونسب المسعودي في «مروج الذهب» ٢/ ٢٤٣-٢٤٤ هذا

الرأي إلى بعض المؤرخين، وذكر أن الكندي كان يذهب إليه .

والخلاصة: أن هذا الرجل كان فيلسوفاً بكل ما كانت تحمل هذه الكلمة في عصره من معنى، فكل مؤلفاته لا تخرج عن الفلسفة، والفلك والتنجيم، والموسيقى والحساب، والهندسة، واقتن بالفلاسفة حتى قالوا: «إن المثل الأعلى عند الكندي هو سقراط شهيد الوثنية في أثينة، وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وكتبه وآرائه، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد»^(١)

أما نصيبه من العلوم الشرعية فلا تحدثنا أسماء كتبه عنه، ولم يتحدث مترجموه عن شيء يثبت ذلك، أما مدى تدينه والتزامه بتعاليم الإسلام الذي ينتسب إليه فلنترك الحديث لمؤرخ أهل السنة الحافظ الذهبي حيث قال: «كان رأساً في حكمة الأوائل ومنطق اليونان، والهيئة والتنجيم، والطب وغير ذلك، ليلحق شأوه في ذلك العلم المتروك، وله باع أطول في الهندسة، والموسيقى... وكان متهماً في دينه، بخيلاً ساقط المروءة...هم بأن يعمل مثل القرآن، فبعد أيام أذعن بالعجز!»^(٢)

هذا هو الكندي الذي يقده العقلاونيون وكأنه إمام من أئمة المسلمين، ولم يكن إلا وريثاً لعلم الفرس واليونان، وأول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام^(٣)، ومهد لعمليات الدمج التي اشتهرت بعده.^(٤)

(١) «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ١٨٨

(٢) «سير أعلام النبلاء» ١٢/٣٣٧

(٣) المشاؤون: هم أرسطو وأتباعه، سمو بذلك لأنهم كانوا يلقون دروسهم الفلسفية وهم يمضون على الطريق. انظر: «درء التعارض» ٦/٢١٠، ١٠/٩٣، والقفطي: المصدر السابق ص ١٤، وكورين: المصدر السابق ص ٢٦٨ حيث ذكر الغرض من الإلقاء الشفوي عندهم.

(٤) انظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ١٧٦، و«تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ٢٤٠

ثانياً: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي^(١)، نسبة إلى مقاطعة فاراب وهو بلد تركي في خراسان [تركستان] حيث ولد في قرية وسيج التابعة لهذه المقاطعة عام ٢٥٩هـ أو ٢٦٠هـ^(٢)

قدم الفارابي بغداد وهو شاب حيث حصل علومه فيها، ثم توجه إلى حلب عام ٣٣٠هـ حيث حل في كنف الحمدانيين من الشيعة، وحظي باحترام سيف الدولة الحمداني، ثم رحل إلى مصر، فدمشق حيث توفي سنة ٣٣٩هـ، وله من العمر ثمانون عاماً. أما نشأة الفارابي وثقافته فقد أكب ببغداد على دراسة المنطق والفلسفة والموسيقى والرياضيات، ولازم متى بن يونس^(٣)، الفيلسوف المسيحي المشهور، وأخذ عنه الفلسفة والمنطق، وأجمع المؤرخون أيضاً أنه لازم أستاذاً آخر اسمه يوحنا بن حيلان، وهو أيضاً فيلسوف مسيحي، ويقال إن الفارابي كان يتقن سبعين لغة^(٤).

ومن براعته في الموسيقى والضرب بالعود أنه لما دخل على مجلس سيف الدولة وناظر العلماء في الفنون، أخرج عوداً ولعب به ففرح أهل المجلس وضحكوا، ثم غير اللحن فنام كل من كان هناك حتى البواب فقام وذهب!^(٥)

ولما تقدم في مدارج تكونه تحول إلى دراسة مؤلفات أرسطو، وعني بها عناية لم يسبق إلى مثلها، ولهذا سماه أهل المشرق «المعلم الثاني» باعتبار أرسطو «المعلم الأول»، ومن دلائل عنايته بآثار أرسطو أنه قرأ كتاب «الطبيعة» له أربعين مرة، وكتاب «النفس»

(١) انظر ترجمته في «الفهرست» ص ٣٦٨، و«وفيات الأعيان» ١٥٣/٥-١٥٧، و«سير النبلاء» ٤١٦/١٥

(٢) انظر «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ١٣، و«تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ٢٤٢، و«تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ١٩٦

(٣) إليه انتهت رئاسة المنطقيين في وقته، وهو نصراني مات ببغداد سنة ٣٢٨هـ ويقال له أيضاً: متى بن يونس. انظر «الفهرست» ص ٣٦٨

(٤) انظر «سير النبلاء» ٤١٧/١٥

(٥) انظر «وفيات الأعيان» ١٥٥/٥-١٥٦ و«السير» ٤١٧/١٥

مائي مرة،^(١) وفضله على فلسفة أرسطو كبير، فإليه يرجع الفضل في ضبط وتعيين كتب أرسطو وتخليصها من غيرها قبل ترجمتها وشرحها، وقد سار كل من جاء بعده على نهجه، واتبعوا خطه، حتى إن كتب أرسطو لم تنقل إلى اللغات الأوروبية القديمة والحديثة إلا على النسق الذي اختاره الفارابي،^(٢) وسئل: أأنت أعلم أم أرسطو؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته،^(٣) ومن أقواله المعبرة عن تقديس مبالغ فيه قوله: «لولا ما أنقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما... لكان الناس في حيرة ولبس»^(٤)

أما مؤلفات الفارابي فكثيرة جداً وخطيرة جداً، أما الكثرة فقد أحصى منها محمد لطفي ١٠٢ كتاب، وذكر منها محقق كتابه^(٥) «(فصوص الحكم)» ١٢٩ كتاب.

أما الخطورة فقد كانت مصنفاته تحمل في طياتها كل المخاطر التي تحملها مصنفات الفلاسفة الإلهيين، ويتفوق عليهم باطلاعه الواسع وتعصبه للفلسفة حتى سلك في التوفيق بين الدين والفلسفة منهجاً فريداً بناء على التوفيق بين مذاهب الفلاسفة وآرائهم المختلفة، حتى إذا توحدت خطا الخطوة التالية وهي التوفيق بين الشريعة والفلسفة، فألف في ذلك كتباً منها: «(التوسط بين أرسطو وجالينوس)» و«(الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو)» و«(اتفاق آراء أبقرات وأفلاطون)»، قال الذهبي: «له مصنفات مشهورة من ابتغى الهدى منها ضل وحار»^(٦)

(١) انظر «قصة الحضارة» ٢٠٤/١٣

(٢) انظر محمد لطفي: المصدر السابق ص ١٦

(٣) «سير النبلاء» ٤١٨/١٥

(٤) «(الجمع بين رأيي الحكيمين)» ص ٢٩-٣٠ / القاهرة / ١٩٠٧ م

(٥) هو الشيخ محمد حسن آل ياسين.

(٦) «سير أعلام النبلاء» ٤١٧/١٥

والمقصود: أن هذا الرجل ترك في الأمة آثاراً فلسفية أسهمت إسهاماً بالغاً في ذلك
الوباء الذي أصاب الأمة الإسلامية من جراء الانشغال بالثرث الأجنبي المتروك، ولم يعرف
له تلاميذ من غير النصارى.^(١)

وهذا الواقع يمثل منعطفاً خطيراً: رجل مسلم تتلمذ على النصارى، ولم يتلمذ
عليه غير النصارى، ولعل هذا الاختلاط المشبوه بهؤلاء إلى جانب مؤلفاته هو الذي أدى
إلى اتهامه بالزندقة.^(٢) حتى قال دي بور: «أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه
بالزندقة، فوسم بها إلى الأبد، وقد يكون لرأيهم هذا ما يؤيده»^(٣).

ثالثاً: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا،^(٤) الملقب بالشيخ
الرئيس، أشهر الأطباء في وقته، الفيلسوف المنطقي الشهير، ولد في أنشنة -وهي قرية قرب
بخارى- عام ٣٧٠هـ، وهو فارسي الأصل، نشأ في ولاية ماوراء النهر، كان أبوه من أهل
بلخ طاب له المقام في بخارى لعهد نوح بن منصور حيث اشتغل بخدمة الدولة، توفي
سنة ٤٢٨هـ أما نشأته وثقافته فقد كانت تسود بيت أبيه تقاليد فارسية قوية، وأجمعت
المصادر على أن أباه وأخاه كانا من دعاة الإسماعيلية الباطنية، فنشأ نشأة باطنية فلسفية^(٥)
ولم يتلق من التعليم الشرعي إلا ما أخذه عن والده الباطني، وتلقى بعض العلوم على يد أبي
بكر الخوارزمي، ثم لازم أستاذاً مسيحياً هو عيسى بن يحيى فدرس عليه الطب، وشيئاً من

(١) انظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، ص ٢٢٦، و«تاريخ فلاسفة الإسلام»، ص ٣٦، و«تاريخ الفلسفة

الإسلامية» ص ٢٥١

(٢) انظر «قصة الحضارة» ٢٠٤/١٣

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٦

(٤) انظر ترجمته في «وفيات الأعيان» ١٥٧/٢-١٦٢، و«الميزان» ٥٣٩/١، و«السير» ٥٣١/١٧-٥٣٧

(٥) انظر «الرد على المنطقيين» ص ١٤١-١٤٣ و«درء التعارض» ١٠/١ و«بغية المراتد» ص ١٨٣، و«تاريخ

الفلسفة في الإسلام» ص ٢٤٦، و«تاريخ الفلسفة الإسلامية» ٢٥٨، و«تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ٦٤

الفلسفة.^(١) أما حل تعليمه فقد تلقاه عن طريق مطالعة الكتب، فإنه لما بلغ السابعة عشرة من عمره شاء الله أن يشفي على يديه الأمير نوح بن منصور الذي كان مصاباً بمرض عضال أعجز الأطباء، ففرح به وقربه، وبعد هذه الواقعة التي رفعت من شأنه عند الأمير استأذنه في دخول مكتبته الخاصة، يقول: ((فدخلت فإذا كتب لاتحصى في كل فن، فظفرت بفوائد، إلى أن قال: فلما بلغت ثمانية عشر عاماً فرغت من هذه العلوم كلها^(٢))) ومعنى هذا أنه بقي سنة كاملة في تفرغه للمطالعة حتى أتقن أو حفظ من العلوم العقلية ما جعله يترجم على قمة الوارثين لأرسطو في الفلسفة، ((وبقي ابن سينا متمسكاً بفلسفة أرسطو إلى آخر أيامه^(٣))) ومن عنايته بأرسطو أنه يقول: ((قرأت كتاب ((ما بعد الطبيعة)) فأشكل علي حتى أعدت قراءته أربعين مرة، فحفظته ولا أفهمه فأيسست، ثم وقع لي مجلد لأبي نصر الفارابي في أغراض الكتاب، ففتح علي أغراض الكتب ففرحت، وتصدقت بشيء كثير^(٤))) ولهذا لما قال الذهبي عن كتب الفارابي: «(من ابتغى الهدى منها ضل وحار)» أضاف قائلاً: «ومنها تخرج ابن سينا^(٥)» أما مؤلفاته فمن الكثرة بمقام عظيم، ويعد في الغرب كتاب «(الشفاء)» وحده إحدى دوائر المعارف العالمية.^(٦)

رابعاً: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد تمييزاً عن ابن رشد الجدل^(٧)، فيلسوف وقته، صاحب الآثار الفلسفية العريضة في الغرب، ولد في قرطبة

(١) انظر «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ٢٥٥ ومحمد لطفي المصدر السابق ص ٥٣

(٢) «سير النبلاء» ٥٣٢/١٧

(٣) «قصة الحضارة» ٢٠٨/١٣

(٤) «سير النبلاء» ٥٣٢/١٧

(٥) «السير» ٤١٧/١٥

(٦) انظر محمد لطفي: المصدر السابق ص ٥٥

(٧) انظر ترجمته في الصفدي: «(الوافي بالوفيات)» ١١٤/٢، والذهبي «(سير النبلاء)» ٣١٠-٣٠٧/٢١

وابن العماد: «(شذرات الذهب)» ٤٢٠/٤

بالأندلس عام ٥٢٠هـ بعد وفاة جده بشهر، عاش ابن رشد حياة حافلة مثيرة للجدل، وتوفي ٥٩٥هـ وعمره ٧٥ سنة.

نشأته: نشأ ابن رشد -على خلاف من سبق- في بيت فقهاء وقضاة، حيث كان آباؤه من أئمة المذهب المالكي وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة، ويبدو أن تعليمه في صغره انحصر في العلوم الشرعية والعربية والطب، غير أن انتشار الكتب الفلسفية المترجمة في الأندلس كان السبب المباشر لإقباله على الفلسفة وإتقانه إياها، يقول الذهبي: «وأخذ عن أبي مروان بن مسرة، وجماعة وبرع في الفقه، وأخذ الطب عن أبي مروان بن خزبول، ثم أقبل على علوم الأوائل وبلاياهم حتى صار يضرب به المثل في ذلك»^(١)

أما مؤلفات ابن رشد فقد ذكر منها محققا^(٢) كتاب «الهداية في تخريج أحاديث البداية» ٩٢ كتاباً، نصيب العلوم الشرعية منها لا يبلغ عدده أصابع اليد الواحدة، وسأثرها في الفلسفة وذيولها.

عنايته بأرسطو: إن الذي ميز ابن رشد حقاً هو شرحه الكبير لفلسفة أرسطو، ذلك الشرح الذي جعله في مصاف كبار الفلاسفة المتقدمين، والحقيقة المرة التي لا بد أن يقال هي: أن هؤلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام يقدسون فلاسفة اليونان ويرفعونهم فوق كل أحد، وهم أئمتهم وأسوتهم في كل شيء، حتى قال محمد لطفي -وهو فيلسوف معاصره لعناية خاصة بابن رشد وفلسفته-: «أما تمجيد ابن رشد لأرسطو فلا حد له، فيكاد يؤله، وقد وضع له أوصافاً تجعله فوق درجات الكمال الإنساني عقلاً وفضلاً، ولو كان ابن رشد يقول بتعدد الآلهة لجعل أرسطو رب الأرباب»^(٣) قال ابن تيمية في وصف

(١) «السير» ٣٠٨/٢١ وقال: «ولا ينبغي أن يروى عنه» نفسه: ٣١٠/٢١

(٢) هما: يوسف المرعشي، وعدنان علي الشلاق.

(٣) «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ١٥٥

ابن رشد: «وهو من أتبع الناس لمقالات المشائين أرسطو وأتباعه، ومن أكثر الناس عناية بها، وموافقة لها، وبياناً لما خالف فيه ابن سينا وأمثاله»^(١)

مكانته عند فلاسفة الغرب: لقد جاء اهتمام الغرب بابن رشد وفلسفته نتيجة لعنايته بأرسطو، وتفوقه في شرح وتحليل أغراضه الفلسفية، ووصف بأنه «من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة، وهو مؤسس مذهب الفكر الحر، فكان له قدر عظيم في نظر أهل أوروبا، فجعلوه في مصاف فلاسفتهم المعادين للعقائد الدينية»^(٢) وكتب عنه أحد الفلاسفة الإنجليز قائلاً: «إن ابن رشد أشهر مفكر مسلم؛ لأنه كان أعظم المفكرين أثراً وأبعدهم نفوذاً في الفكر الأوروبي، فكانت طريقته في شرح أرسطو المثلى في القرون الوسطى، وقد ظهر فضله بشرح مذهب السيانتزم [الوهية العالم] الذي يؤيد أزلية الكون المادي... فجعل شرح هذا المذهب لابن رشد شأنًا كبيراً في عالمي الفكر المسيحي والإسلامي... فأثبت ابن رشد بكتبه أنه أقل فلاسفة الإسلام تصوفاً، وأكثرهم تأييداً للعقل وهو يعارض وجهة النظر الدينية في كل رأي جوهري، فأنكر بعث الأجساد وعد القول بيعث الجسد خرافة، وشأنه في ذلك شأن من سبقه من المعطلين»^(٣)

وقوم الأستاذ لطفي موقف ابن رشد من العقائد الدينية فقال: «ويعرق ابن رشد عن العقائد الدينية في ثلاثة أشياء: الأول: قوله بأزلية العالم المادي، وأزلية الأرواح التي تحركه. الثاني: ضرورة السبب لحدوث النتائج، فلا مكان للعناية الإلهية، ولا المعجزات النبوية، ولا كرامات الأولياء؛ لأن ظهورها جميعاً يؤدي إلى نقض نظرية الأسباب والنتائج الثالث: هلاك الأفراد هلاكاً لا مجال بعده لخلودهم أفراداً»^(٤)

(١) (درء التعارض) ٢١٠/٦

(٢) «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ١١٢

(٣) جون روبرتسون: «تاريخ وجيز للفكر الحر» ٢٧٧/١ وانظر لطفي: المصدر السابق ص ٢١٩

(٤) محمد لطفي: المصدر السابق ص ١٧٢

ولاريب أن هذه العقائد هي التي أدت إلى فقدانه المنزلة التي كان يتبوأها لدى المجتمع ولدى الدولة، فنفاه الأمير يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن ت ٥٩٥هـ إلى أليسانة، وهي بلدة صغيرة كانت أهلة باليهود، وأصدر مرسوماً بذلك تم تعميمه في جميع الأقاليم الأندلسية جاء فيه وصف مفصل لحال ابن رشد وتلاميذه، ومن ذلك قوله: «... فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيههم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم، وغيبهم وبهتانهم، فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في حفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة... إلى أن قال: فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذرکم من السموم السارية في الأبدان، ومن عشر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار... والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحائف الأبرار تضافرکم على الحق واجتماعكم إنه منعم كريم^(١)»

وقال فيه ابن جبير المشهور قصائد شنع فيها على ابن رشد، ومدح الأمير الذي نفاه وأصحابه، جاء فيها:

«نفذ القضاء بأخذ كل مضلل ★ متفلسف في دينه مترندق

بالمناطق اشتغلوا فليل حقيقة ★ إن البلاء موكل بالمنطق»

وقال بمدح الأمير:

«بلغت أمير المؤمنين مدى المنا ★ لأنك قد بلغت ما نؤمل

قصدت إلى الإسلام تعلني مناره ★ ومقصودك الأسنى لدى الله يقبل

تداركت دين الله في أخذ فرقة ★ عنطقهم كان البلاء الموكل

أقمتهم للناس يبرأ منهم ★ ووجه الهوى من خزيهم يتهلل

وأعزت في الأقطار بالبحث عنهم ★ وعن كتبهم والسعي في ذاك أجمل

وقد كان للسيف اشتياق إليهم ★ ولكن مقام الخزي للنفس أقتل

(١) انظر نص المنشور في «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ١٤٤-١٤٥

وآثرت درء الحد عنهم بشبهة ★ لظاهر إسلام وحكمك أعدل^(١)»

ولم تكن محنة ابن رشد قاصرة عليه وعلى أصحابه الذين عاصروه، ففي أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، ظهر في مقاطعة بريتانيا بفرنسا مفكر متأثر بفلسفة ابن رشد، اسمه أموري البنيوي فخالف هو وأتباعه تعاليم الكنيسة علناً، وأثاروا شغباً كبيراً فحوكموا وعوقبوا بالإحراق أحياء، وتمكن زعيم هذه الطائفة الرشدية من الفرار، ثم ظهر للكنيسة أن سبب هذا البلاء فلسفة أرسطو، كما شرحها ابن رشد فاجتمع في باريس مجمع ديني سنة ١٢٠٩م وحظر درس الفلسفة الأرسطية والشروح الرشدية، فحرمت أولاً الطبيعيات ثم كتب ما بعد الطبيعة، وقد استمر هذا المنع ثلاثين سنة.^(٢)

والحقيقة أن غمط هذا الرجل الفلسفي قد جاء قريداً يختلف عنه عند سلفيه الفارابي وابن سينا، وزاده بروزاً ظهوره بالمغرب حيث لم يشتهر فلاسفة كثيرون قبله، مثل المشرق الإسلامي، ومع هذا كله لم يكن ابن رشد مجاهراً بحقيقة آرائه ولم تكتشف إلا بعد مدة طويلة، وكان يصانع أهل الشريعة في الاشتغال بالفقه والقضاء، يقول محمد لطفي: «وقد أدرك ابن رشد ما بين مذهبه وبين العقائد الشائعة من العدا، ففطن إلى الأفكار التي تهدهه إذا لم يصانع في بعض الأمور، فحاول استرضاء أهل الشريعة ببعض كتب ألفها^(٣)» ومن تلك الكتب بلا شك كتابه الشهير والنافع «بداية المجتهد».

هؤلاء الأربعة الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد هم أقطاب الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ورموزه، وإليهم يرجع اكتمال جهود التوفيق بين الفلسفة والإسلام، وأسهموا إسهاماً لا ينكر في وضع الأصول التي بنى عليها الفلاسفة ما لديهم من التأويل، ولذا كان المقصود الأساس من وراء الترجمة لهم على هذا النحو أن تعرف حقيقة

(١) انظر المقرئ: «نفع الطيب» ١٨٥/٣ ومحمد لطفي: المصدر السابق ص ١٤٠-١٤١

(٢) انظر «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ٢٢٢

(٣) نفس المصدر ص ٢٢٠ وانظر «نفع الطيب» ١٨٥/٣-١٨٦

هؤلاء ويطلع على الظروف التي أدت إلى تكوينهم الفكري، حتى إذا رجعنا إلى كلامهم
فيما يأتي سواء في تقرير أصولهم الفلسفية، أو في تطبيقاتهم على التأويل عرف القارئ
عمن نقلنا .

المبحث الثالث

الأصول التي بنى عليها الفلاسفة تأويلاتهم

تحدثنا في المبحث المتقدم عن حملة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام وقادتها الذين كان لهم النصيب الأوفر في وضع قواعد وأصول هذه الفلسفة .

وفي هذا المبحث نتناول أهم الأصول التي أصلها هؤلاء الفلاسفة لتكون طريقهم إلى التأويل الفلسفي، ومع أن أصولهم العقدية كثيرة فقد وجدت أن أكثر تأويلاتهم ترجع إلى أصليين:

الأصل الأول : أن البراهين الفلسفية لا يمكن أن تخطئ أو تحيد عن الحق قيد أنملة: إن الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام أخذوا عن الفلاسفة السابقين الثقة الكاملة والإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه تردد بأن الفلسفة بحججها وبراهينها تمثل أرقى ما وصل إليه العقل، وأنها ليس في الإمكان أن تخطئ في أي مبحث من مباحثها، بل إن الفلسفة عندهم أسمى صورة للحق في كل باب من أبواب المعرفة، ونتيجة لهذا الإيمان القوي بالفلسفة لم يترددوا في القول بأن نصوص الشرع يجب التوفيق بينها وبين الفلسفة إذا وقع التعارض بينهما، ومعنى التوفيق هنا تأويل النصوص الشرعية لتتفق مع البراهين الفلسفية التي لا تحيد عن الحق في اعتقادهم، يقول د. المراكبي: «وهكذا يرى الفلاسفة أن الفلسفة هي أسمى صورة من صور الحق، وأنه لا بد من تأويل الدين في كل نصوصه التي تخالف في ظاهرها ما يتفق مع المعرفة العقلية البرهانية^(١)» ويقول ابن الطفيل في مقدمة رسالته الفلسفية: «سألت أيها الكريم، الأخ الحميم، منحك الله البقاء الأبدى، وأسعدك السعد السرمدي، أن أثبت إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا حجمة فيه فعليه بطلبها والجد في

(١) «قصية التأويل في الفكر الإسلامي» ص ٤٢

اقتنائها^(١)» ويظهر من هذا أن اهتمامهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة لم يأت إلا نتيجة لتلك الثقة الكاملة بالفلسفة، يقول أحد فلاسفة الغرب: «وكان الفارابي كسائر فلاسفة المسلمين يرون أن الإسلام من قرآن وسنة حق، وأن الفلسفة حق، والحق لا يتعدد، فوجب أن تكون الفلسفة والإسلام متفقين^(٢)» وهذه المساواة حاول ابن رشد أن يقررها فقال: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتخابتان بالجواهر والغريزة^(٣)» غير أن هذا التقرير للمساواة بين الشريعة والفلسفة لا يعدو النظرية المجردة عن التطبيق؛ فإنهم عند التطبيق يرجحون كفة الفلسفة ويعطونها المصادقية، يقول المراكبي: «ومع أن فلاسفة الإسلام قد قرروا المساواة بين العقل والدين نظرياً إلا أنهم قد حادوا عنها وخالفوها عند التطبيق ومحاولة التوفيق، حيث جعل للعقل الصدارة دائماً، وقد اضطروهم ذلك إلى تأويل الوحي لكي يتفق ومنهج العقل في الفلسفة... إلا أنهم يفرقون بينهما بأن طريق الفلسفة يقيني، أما الدين فأقناعي، والفلسفة تعطي حقائق الأشياء كما هي أما الدين فيعطيها تَمْثِلاً وَتَحْيِلاً^(٤)» «وكان المفكرون الأولون في الإسلام [يعني الفلاسفة] مؤمنين بسمو العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين... فلم يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية، أو أن يبرزوها في صورة لاتناقض هذه العقائد مناقضة صريحة، وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجدد^(٥)»

(١) «حي بن يقظان» ص ٥٨/مصر/١٩٥٨م/ ت: أحمد أمين. وقوله: لاجْمَعَة فيه، أي: لاختفاء فيه

انظر [المعجم الوسيط]

(٢) رابنيرت: «مبادئ الفلسفة» ص ١٢٩

(٣) «فصل المقال» ص ٣٨

(٤) المراكبي: المصدر السابق ص ٤٠-٤١

(٥) «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ٤٩

هذا: وقد قرر ابن رشد هذا الأصل وبين صلته بالتوفيق والتأويل في أوضح صورة فقال: «وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له... فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكّت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما سكّت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكّت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله، ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية... ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن»^(١)

وهكذا هم مستعدون لتأويل الشريعة الإسلامية حتى توافق مقرراتهم الفاسدة التي سموها براهين، وهم مستعدون لتطبيق هذا الأصل على أبحاث المقالات، وأردأ المذاهب، فليس هناك مذهب أحب من مذهب النشوء والارتقاء الذي ابتدعه داروين، والمبني على أن أصول الأنواع نشأت بالتولد الذاتي ثم تطورت إلى أشكالها الحالية، فذكر أن أصل الإنسان نوع من القروود تطورت إلى هذا الشكل البشري!

يقول نديم الجسر عن هذا المذهب: «ومتى قامت الأدلة العقلية القاطعة على صحة مذهب النشوء وأصل الأنواع، كان علينا أن نوّّل ظاهر تلك النصوص [يقصد نصوص القرآن] ونوفق بينها وبين ما قام عليه الدليل القاطع»^(٢)

(١) «فصل المقال» ص ١٧-١٨

(٢) «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن» ص ٢١٤-٢١٥

بهذا يكون قد تبين لنا تقديس هؤلاء للفلسفة، وكيف توصلوا إلى ضرورة التوفيق بين الشريعة والفلسفة بناء على تلك الفقة الزائدة، وأن ذلك التوفيق هو ذريعتهم إلى التأويل.

الأصل الثاني : تقسيم الناس إلى جمهور وخواص :

لقد قسم الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام الناس المخاطبين خطاب تكليف إلى خواص وعوام، وقسموا خطاب الشرع بناء على ذلك إلى قسمين: قسم موجه إلى الجمهور، وقسم موجه إلى الخواص، وذلك كله لغرض التمهيد لمذهب باطني تأويلي موغل في السقوط والبطلان.

والفرق بين الفلاسفة والباطنية في قضية الظاهر والباطن أن الفلاسفة يرون أن هناك ظاهراً يجب إبقاؤه على ما هو عليه، إلا أنه مخاطب به الجمهور والدهماء، أي: أنه غير مراد ولا يدل على الحقيقة لكن لما كان المخاطبون به ليسوا من أهل التأويل لزمهم إجراؤه على ظاهره، ولا يجوز لهم البحث عن باطنه، وباطناً خوطب به فئة معينة من الناس وهم الفلاسفة يؤولونه لكن لأنفسهم فقط، ولا يجوز أن يصرحوا به لغيرهم.

أما الباطنية فقد علمت سابقاً أنهم يرون أن لكل ظاهر باطناً، وأن هذا الباطن لا يعلمه إلا الإمام المعصوم أو نائبه، والناس يمكنهم معرفة هذا الباطن إذا رجعوا إلى أهل التأويل الذين هم الأئمة والتواب لاغير، لهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في شأن ابن رشد أنه «يحيل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر، ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية ونحوهم الذين يظهرون الإلحاد^(١)» وقال أيضاً: «قول ابن رشد هذا في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة من أنها أمثال مضروبة لتفهم

(١) «درء التعارض» ٢٣٧/٦

العامة ما يتخيلونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر، وأن الحق الصريح الذي يصلح لأهل العلم فإنما هو أقوال هؤلاء الفلاسفة، وهذه عند التحقيق منتهاها التعطيل المحض^(١)»

وهنا تكمن خطورة هؤلاء الفلاسفة فإنهم يتظاهرون بالإثبات، ولا يقصدون به غير إقرار الجمهور على ما يفهمون، فهم من أبعد الناس عن الإثبات، ومما بنوه على هذا الأصل قولهم: إن الرسول ليس له أن يبين للناس الحق في كل شيء، بل يجب أن تكون لغته إيمائية رمزية، يفهم منها العامة ظاهر معناها، على سبيل التمثيل والتخييل، تقريباً للأفهام.^(٢) لقد وضَّح ابن رشد قانونهم هذا بالتفصيل فقال: «فلماذا الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرَى من هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.^(٣) وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها - وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة - أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر^(٤)»

وفي هذا نجد ابن مسكويه يقرر أن الأنبياء استخدموا في خطاباتهم الرمز وضرب الأمثال حتى يخرج كلامهم عاماً يفهمه الجمهور، ويدرك حقيقته الخواص، فيأخذ كل واحد منهم نصيبه وحظه على قدر منزلته، ثم يقول: «قد علمنا يقيناً أن ما كان [يعني النبي ﷺ] يلقيه إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - صلوات الله عليه - وإلى من تقرب منزلته في

(١) نفس المصدر ٢٤٢/٦

(٢) انظر ابن سينا: «رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم» ص ٥٨ ضمن تسع رسائل لابن سينا/مطبعة الجوائب القسطنطينية/١٢٩٨هـ.

(٣) بتبج كلام ابن رشد ظهر أنه يقصد بالجدلين المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم.

(٤) «فصل المقال» ص ٣٢-٣٣ وانظر محمد لطفي: المصدر السابق ص ١٨١

التحصيل، لم يكن ليلقيه إلى أبي هريرة ومن كان في طبقته^(١) وهذا الكلام عار عن الدليل، خلو من المثال، بل كل الدلائل تدل على أنه ﷺ لم يكن يخص أحداً بشيء من العلم المحتاج إليه.^(٢)

ويقول إخوان الصفا- عن الاختلاف الناشئ عن تأويل الألفاظ والمصطلحات:-
«وإنما يستعمل صاحب النواميس هذه الألفاظ في تنزيله وخطبه لأن كلامه على العموم الخاص والعام، وفي المخاطبين نساء وصبيان، وعلماء وجهال، وعقلاء وأغبياء، ما جعل ذلك إلا لكي يعقل ويكمل كل إنسان معاني ألفاظه بحسب فهمه وذكائه وصفاء جوهره^(٣)» ويقولون: «وأجود أحوال العامة والجهال كثرة الصوم والصدقة والصلاة والقراءة والتسبيح، وما شاكل ذلك من العبادات المفروضة المشغلة لهم عن فضول وبطالة... وأفضل أعمال الخواص التفكير والاعتبار بتصاريف أمور المحسوسات والمعقولات^(٤)» وقالوا- عند بيان اختلاف الناس في الصفات:- «ومنهم من يرى ويعتقد أن الله في السماء فوق الخلاق جميعاً، ومنهم من يرى أنه فوق العرش في السماوات، وهو مطلع على أهل السماوات والأرض، وينظر إليهم ويسمع كلامهم، ويعلم ما في ضمائرهم لا يخفى عليه خافية من أمرهم، واعلم أن هذا الرأي والاعتقاد جيد للعامة من النساء والصبيان، والجهال، ومن لا يعلم شيئاً من العلوم الرياضية، والطبيعية والعقلية^(٥)» قلت: نعوذ بالله من علوم تورث الجهل بالله، وحقها أن تسمى جهالات لاعلوماً.

(١) ابن مسكويه: «(الفوز الأصغر)» ص ١٠٣/ بيروت / دار مكتبة الحياة.

(٢) وتقدم في ذلك حديث أبي جحيفة عن علي ص ٢٨٤-٢٨٥

(٣) «(سائل إخوان الصفا)» ٤٨٨/٣

(٤) نفس المصدر ٥٠٤/٣-٥٠٥

(٥) نفس المصدر ٥١٥/٣

ومما يقرر هذا الأصل قصة ابن الطفيل الفيلسوف المتوفى ٥٨١هـ التي سماها «حي

ابن يقظان» والتي نالت رواجاً منقطع النظير في الشرق والغرب،^(١) وملخصها:

يذكر ابن الطفيل أن حي بن يقظان أُلقي إلى جزيرة نائية وهو طفل رضيع، أو أنه نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر، وأرضعته ظبية، ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية معتمداً على وسائله الخاصة، ثم استطاع بالملاحظة والتفكير والتأمل أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة، ومعرفة السماء، ومعرفة الله، ومعرفة نفسه، إلى أن وصل على رأس التاسعة والأربعين إلى الله ! أي: أنه بلغ ما يبلغه الصوفي من الشهود والفناء في الله، عند ذلك لقيه شخص اسمه آسال، وكان قد تعلم الشريعة، ولم يكن حي يعرف اللغة أول الأمر، ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه تبين أن فلسفة حي، وشريعة آسال صورتان لحقيقة واحدة، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً، ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها، لاتزال تتخبط في ظلام الخطأ صحت عزيمته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة، فعلمته التجربة هناك أن العامة لاقدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة، وأن محمد ﷺ أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية، ولم يكشفهم بالنور الكامل، وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليعيدا ربهما عبادة روحية حتى يأتيهما الموت.^(٢)

إن هذه القصة الفلسفية تحمل في طياتها العديد من الطامات، منها:

١- أن التأمل والتدرج مع البراهين الفلسفية في التفكير أقوى في كشف الحقائق

من الطريقة الشرعية .

(١) حتى أدخلت في مناهج التعليم لدى بعض البلاد العربية والإسلامية ! وهذا التصرف يعبر عن غفلة شديدة أو جهل مطبق يغزى القصة وجنابها على العقيدة .

(٢) انظر محمد بن عبد الملك بن الطفيل: «حي بن يقظان» ص ٦٦-١٣٠، وانظر دي بور: المصدر السابق

٢- أن الشريعة موافقة للفلسفة في النتيجة المعرفية التي توصلان إليها، والظاهر أن ابن الطفيل كان يتخذ من هذا المبدأ غرضاً أساسياً في قصته، وفيه يقول أحد الفلاسفة: «وغرضه فيها أن يبين أن الشرع يتفق مع الفلسفة»^(١)

٣- أن العقل وحده كاف في تحصيل المعرفة الواجبة، والهداية من غير حاجة ملحة إلى الأنبياء والمرسلين .

٤- أن الحقائق لا يجوز أن يفصح عنها للجمهور والعامة؛ إذ لاقدرة لهم على إدراك الحقيقة المجردة .

٥- أن الأنبياء لم يبينوا للناس الحق في مسائل الدين، بل ذكروا لهم أشياء تصلح لهم وإن كانت مجانبية للحقيقة ، يقول الفيلسوف دي بور: «انتهى ابن الطفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكري الشرق، فانتهى إلى أن الدين يجب أن يقصر على العامة؛ إذ لاقدرة لهم على المضني فيما وراء ذلك، ولايسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية، أو الحقيقة العليا شهوداً بريئاً من القيود إلا واحد بعد واحد، وابن الطفيل يؤكد هذا الرأي تأكيداً شديداً»^(٢)

إن هذا الأصل الذي بنوا عليه جزء كبيراً من منهجهم الباطني في التأويل أدى إلى صعوبة بالغة في إدراك مقاصدهم، وإلى التعمية على مذاهبهم وأغراضهم الحقيقية: فمن المعلوم -مثلاً- أن الفلاسفة عامة ينكرون الحشر الجسماني، واشتهر ذلك عن ابن سينا حتى كفره وغيره بذلك أبو حامد الغزالي وغيره، قال البيهقوري: «وكفرت الفلاسفة حيث أنكروا علمه تعالى بالجزئيات، كما كفرت بإنكار حدوث العالم، وحشر الأجساد، فقد كفرت بثلاثة كما قال بعضهم:

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا ★ إذ أنكروها وهي حقاً مثبتة

(١) «مبادئ الفلسفة» ص ١٣٤

(٢) «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ٣٨١

علم يجزئي حدوث عوالم ★ حشر لأجساد وكانت ميتة^(١)»

غير أننا إذا تصفحنا كتب ابن سينا قابلتنا مجموعة من النصوص تفيد أن الرجل كان يؤمن بهذا البعث الجسماني، وقد تمسك بهذا الجانب قوم فدافعوا عنه دفاعاً مستميتاً، وشنعوا على الغزالي وغيره ممن نسب الشيخ الرئيس إلى إنكار البعث، فهذا أحد المدافعين يقول: «من نسب إلى الشيخ الرئيس إنكار حشر الأجساد لا يرى كلامه، بل لا يسمع مقاله، والمذكور في بعض «التهافت» يدل على الغباوة، وعدم فهم البراءة، وإلا ما ذكره الشيخ في «الشفاء» صريح أنه معتقد بها حيث قال في المقالة التاسعة في إلهيات الشفاء في أول الفصل الأخير منها:.. يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول في الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خير النبي، وهو الذي للبدن عند البعث... ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني...»^(٢) وهو ظاهر في أنه معتقد بالحشر الجسماني.

ثم تقابلنا إلى جانب ذلك نصوص أخرى من كتب هذا الرجل تنفي نفيّاً باتاً لاهوادة فيه ما أثبتته في كتبه الأخرى من وجود حشر للأجساد، فما المخرج ؟ وقد رأيت أن من تمسك بما في جانب واحد زكاه، ودافع عنه، أو كفره، وعزاه إلى العظام . من هنا تأتي أهمية أن نعرف أصلهم هذا، ونذكر أن هؤلاء لا يخاطبون صنفاً واحداً من الناس، وأنهم يعتقدون أن من المصلحة ألا يخاطب الجمهور والدهماء ويصارحوا بحقائق الأمور، يقول ابن سينا^(٣): «وما جمعنا هذا لنظهره إلا لأنفسنا- أعني

(١) «تحفة المريد على جوهرة التوحيد» ص ٤٣، وانظر تعليقات د. محمد مصطفى حلمي على «توفيق

التطبيقات» ص ١٠٤، والغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٨٨، ٢٠٦، ٢٨٢

(٢) «توفيق التطبيقي» ص ٥٧-٥٨ والنص المذكور أورده ابن سينا أيضاً في «رسالة أحوال النفس» الفصل

١٥ / ١٢٧ ضمن تسع رسائل لابن سينا، وانظر تعليقات حلمي على «التوفيق» ص ١٠٤، ١١٤، ٢٠٧

حيث يوافق صاحب «التوفيق» على دفاعه تمام الموافقة .

(٣) في كتابه «منطق الشرقيين» ص ٣١

الذين يقومون منا مقام أنفسنا- وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب «الشفاء» ما هو كثير لهم، وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه.» ويقول: «وأما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو: أن الشرع والملة الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد-من الإقرار بالصانع موحدًا مقدسًا عن الكم والكيف، والأين والمتى والوضع، والتغير حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع... ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم، ولاداخله، ولا بحيث تصح الإشارة إليها أنها هناك-ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور... ولذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل... وإذ كان الأمر في التوحيد هكذا، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية^(١)» ويقول: «ولعمري لو كلف الله تعالى رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أفهامهم. لكلفهم شططاً^(٢)» وفي أمر المعاد يقول: «ثم ترغيب الجمهور وترهيئهم بالبشارة بالثواب والإنذار بالعقاب، وتصوير السعادة الثوابية، لا بالصورة الإلهية الجليلة الفائقة التي هي عليها^(٣)، بل بالصورة المفهومة عندهم المستحقة لديهم، وهي اللذة والراحة، وتصوير الشقاوة في مقابل ذلك، وتقسيم اللذة إلى البصرة، والمسموعة والمشمومة والملموسة، والمطعومة-والنكاحية من الملموسة-، وإشباع القول في أسباب كل واحد منها من حور عين، وولدان مخلدين، وفاكهة مما يشتهون، وكأس من

(١) «رسالة أضحية في أمر المعاد» ص ٤٤-٤٥ / القاهرة / ١٩٤٩م / ت: سليمان دنيا .

(٢) نفس المصدر ص ٤٩

(٣) يعتقد الفلاسفة أن السعادة الأخروية هي إدراك الروح لحقائق الأمور على ما هي عليه، وإلى ذلك يشير الرجل في قوله هذا .

معين، لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وجنات تجري من تحتها الأنهار، من لبن وعسل، وخمر، وماء وظلال، وسرر وأرائك وخيام وقباب فرشها من سندس وإستبرق وجنة عرضها السماوات والأرض، وما يجري مجرى ذلك، وتقسيم الراحة الروحانية إلى الخلو عن الأحزان، والمخاوف، والدوام على الفرح، والسرور والنشاط، وأعظم ذلك كله زيارة رب العالمين وكشف الحجاب عنه تعالى لهم... وأما المسيح فيأضداد ذلك من السعير والزمهرير والزبانية، والسلاسل والأغلال، وأكل الضريع، وشرب الصديد، وتدميغ مقامع الحديد إياهم، وتبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها النار، حتى لا ينفى عقابهم، فإذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب البعيد عن الأفهام عما يظهر لم يرغبوا ولم يرهبوا. فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه^(١) وفي عبارة واضحة ينكر البعث الجسماني فيقول: «فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذن للنفس وحدها»^(٢)

هنا أمور:

الأمر الأول: بهذا السرد لآراء هذا الرجل الفيلسوف يتبين لنا أن هؤلاء الفلاسفة رسموا لأنفسهم منهجاً يسرون عليه، وهو يقتضي تقسيم الناس إلى فرقتين: ١- فرقة العامة والجمهور والدهماء، وهؤلاء يجب أن تطوى عنهم الحقائق، وليس هذا فقط، بل ينبغي أن تصور لهم الحقائق بصور تستسيغها أفهامهم، وتتناسب مع عقولهم، واستعداداتهم النفسية والفكرية، وإن أدى ذلك إلى إعطائهم ما يجانب الحقيقة والواقع، وغالب تأليف هؤلاء يذكرون فيها ما يقرر أو يقرب من مذاهب جماهير المتكلمين.

(١) ((رسالة أضحوية)) ص ٥٩-٦١ وانظر ((قصة الحضارة)) ١٣/٢١٠-٢١١

(٢) ((رسالة أضحوية)) ص ٩٣

٢-فرقة الخاصة التي زودت بفطر صافية،وعقول نقية، وهؤلاء لايمكن إقصاعهم إلا بالحقائق سافرة واضحة، وألفوا في هذا الجانب تأليف تعبر عن حقيقة ما يعتقدون، مع الحرص على إخفائها عن الجمهور، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد، وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء[الفلاسفة] إلى طريقة الأنبياء، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية، وهم في الباطن يقولون: إن ما أخبرت به الرسل عن الله، وعن اليوم الآخر لاحقيقة له في نفس الأمر، وإنما هو تمثيل وتخيل، وتمثيل أمثال مضروبة لتفهيم العامة ما ينتفعون به في ذلك برعهم، وإن كان مخالفاً للحق في نفس الأمر»^(١) الأمر الثاني: أن من نظر إلى الكتب التي ألفها هؤلاء للجمهور قد يغتر بها ويعتقد أن هؤلاء يؤمنون بالمعاد كما جاء في القرآن، وأنهم يثبتون الصفات على وجه أقرب إلى الطريقة السلفية مما عند المعتزلة والأشاعرة من إثبات، ذلك إذا لم يعرف منهجهم، أما إذا تبين له منهجهم فلا يرتاب في كون هؤلاء الفلاسفة من أضل الطوائف وأبعدها عن هدي الكتاب والسنة ومنهج السلف، فإنهم يعطلون تعطيلاً مطلقاً، وقد مرَّ آنفاً نص ابن سينا الذي أشار فيه إلى التوحيد عندهم، وأن هذا التوحيد لم يرد في القرآن شيء من الإشارة إليه مع أنه الأهم!

الأمر الثالث: أن من تأمل أصول الفلاسفة يدرك أن كل البلاوي العقيدية والفكرية التي أصابت هذه الأمة إنما كانت بسبب ترجمة كتب الفلسفة، ودمج مناهجها مع الدين الإسلامي، فليست عقلانية التجهم، والاعتزال، والتمشعر، والإرجاء، والرفض ونحوها إلا وليدة العقلانية الفلسفية الدخيلة على الإسلام.

(١) ((الصفدية)) ص ٢٣٧

هذا: ولهم أصول عقديّة أخرى كقولهم بقدّم العالم،^(١) ولكن لما لم أجد لهم تأويلاً كثيراً بنوه عليها ضربت صفحاً عنها .

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات الفلاسفة والرد عليها :

لقد مر معنا الحديث عن ثقة الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بالفلسفة، وكيف أن هذه الثقة البالغة وصلت بهم إلى حد اعتقدوا معه أن مقررات الفلسفة لا يمكن أن تتخلف بحال من الأحوال، وعندما واجهتهم مقررات شرعية مناقضة لما تقرر عندهم لجأوا إلى التوفيق بين مقررات الشريعة ومقررات الفلسفة، وليس التوفيق هنا سوى اسم آخر لتأويل نصوص الشريعة حتى تتفق مع ما قرره الفلاسفة، حيث رسموا قانونهم القاضي بأن ظواهر النقل إذا تعارضت مع العقل وجب المصير إلى تأويل النقل؛ لأن دلالة ليست قطعية، وبراهين الفلسفة والمنطق كلها قطعية لا تقبل الجدل ولا التأويل !

بهذا تبين صلة أصلهم الأول بالتأويل، أعني الثقة بأن الفلسفة ميزان لا يخطئ. أما أصلهم الثاني والقاضي بتقسيم الناس إلى الخاصة والدمماء، وبثنائية خطاب الشرع بناء على ذلك التقسيم فيتضح صلته بالتأويل إذا تأملنا قولهم: إن هذا الخطاب في حق الجمهور إنما هو تمثيل وتخيل طبقاً لما تتقبله عقولهم وفطرهم الساذجة، وأنه لا بد من التأويل عند الخاصة لهذه الظواهر التخيلية، حتى تتفق مع العقل، وبراهين المنطق .

ولا بد من التنبيه هنا على أن تأويل الفلاسفة كثيراً ما يخفى على كثير من الناس وذلك لدعواهم أن الظواهر ينبغي أن لا تؤول، بل يجب إبقاؤها على ماهي عليه خشية أن يطلع الجمهور على شيء من الحقائق، فيؤدي به إلى الكفر - كذا زعموا - والحقيقة أن تأويلهم أوسع مجالاً، وأكثر تناولاً، حيث يضيفون إلى تأويل جميع المؤولة أشياء ليست

(١) انظر «(بغية المراتد)» ص ١٨٠، ٣٠٧ وانظر الصلة بين هذا المبدأ وبين تقريرهم لنظرية الفيض ((تاريخ

فلاسفة الإسلام)) ص ١٥٧-١٥٨، و«(قصّة الحضارة)» ٢٠٧/١٣، و«(قصّة الإيمان)» ص ٥٢

لغيرهم، غير أن هذا التأويل لا يدونونه إلا في كتبهم المصنوع بها على غير أهلها، وبالشامل
ظهر أن متهمهم التطبيقي التأويلي ينحصر في نمطين :

النمط الأول: شرح المصطلح الديني بمصطلح فلسفي، وهذا النمط الخطير يتم
بمجرد الإطلاق، ولا يحتاج إلى الصنعة العقلية، وهم يسلكونه حتى وإن لم يكن هناك
رابط بين المصطلح الإسلامي، والمصطلح الفلسفي، فإنهم يعرفون أن الناس المغرورين
سوف يتعودون على هذا المصطلح، ويسلمون بالمعنى الجديد، وذلك كتفسيرهم لفظ
«الملك» المصطلح الشرعي المعروف بالعقل الفعّال كما في الفكر الإغريقي تماماً بتمام،
ليصير بمعنى الروح المجردة التي لا جسم لها، وكتفسيرهم «الشيطان» بالنفس الغريزية
الشهوانية، ومن أبرز الفلاسفة السالكين هذا النمط: الفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا
في رسائلهم، وسأنتي إلى الأمثلة .

النمط الثاني: نقل مقررات الوحي إلى ناحية الفكرة الفلسفية، وهذا النمط يسير
بالحقيقة الدينية رويداً رويداً حتى يصل به إلى الرأي الفلسفي الخض، وهذا النوع من
التأويل أدق في المكر والخديعة من السابق، ومقصوده تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع
الآراء الفلسفية، ولنضرب الآن بعض الأمثلة على تأويلاتهم مع بيان جنايتها على العقيدة
والرد عليها :

تأويلهم لوحداية الله: اخترع الفلاسفة ألفاظاً لم ترد في الكتاب ولا في السنة، من
قبيل «الجسم» و«التحيز» و«التركيب» و«الأعراض» وفسروا هذه الألفاظ وما شابهها
بما يرون أنه يستحيل على الله، ثم بنوا على ذلك تصوير وحدانية الله على طريقة مخالفة
لطريقة القرآن والسنة، فقالوا: إن وحدانية الله هي بمعنى البساطة، وعدم التركيب في ذات
الله، فجعلوه ماهية بسيطة في الذهن مجردة من كل شيء قد يؤدي إلى الكثرة في تصورهم
«إن هذا القول أرسطي محض ومعناه أن القائلين به لا يعترفون لواجب الوجود بصفة
مطلقة، والصفات المطلقة هي الميزة عن الذات، وكان أرسطو حقيقة ينكر الصفات

ويقول بأنها والذات شيء واحد، وهذا القصد من قولهم ببساطة واجب الوجود^(١) يقول الفارابي في وصف ربه: «لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلا كان معلولاً له... ولا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً، وإلا كان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فكثير واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة، فيكون أبعد من الجزء في الوجود^(٢)» ويقول ابن سينا: «لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود، ومقوماً لواجب الوجود، فوجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم^(٣)» ووصف الله أيضاً بأنه «لاند له، ولا ضد له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له ولا إشارة إليه^(٤)»

والغزالي رغم أنه أعلن العداوة للفلسفة لم يتمكن من التخلص من آرائهم فنجده يقرر الوجدانية على طريقتهم فيقول: «الواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة، أي لا كمية له، ولا جزء، ولا مقدار، والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه، فإنه غير قابل للانقسام؛ إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه^(٥)»

ويقول ابن رشد- في رده على الأشعرية في الجزء الذي أثبتوه من الصفات-: «فإن الأشعرية يقولون: إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات... ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً؛ لأنه يكون هناك صفة وموصوف، وحامل

(١) محمد لطفي: المصدر السابق ص ٤/ وانظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ٣٤٩/ الهامش .

(٢) الفارابي: «فصوص الحكم» ص ١٣٢/ بغداد/ ١٩٧٦ م / ت: محمد حسن آل ياسين .

(٣) ابن سينا: «الإشارات» ٤٤/٣-٤٥/ القاهرة/ ١٩٦٧ م / ت: د. سليمان دنيا .

(٤) نفس المصدر ٥٣/٣

(٥) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص ٤٩

ومحمول، وهذه هي حال الجسم، ذلك أن الذات لا بد أن يقولوا: إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه، فالآلة كثيرة وهذا قول النصاري الذين زعموا أن الأقاليم ثلاثة^(١)»

هذا هو تصور هؤلاء الفلاسفة لوحداية الله تعالى التي وصف نفسه بها، ولما فسروا الصفات كلها بأنها أغراض زائدة على الجوهر، وقالوا: لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب والافتقار، وكلاهما محال، كان لا بد من نفي الصفات، واللجوء إلى تناويل نصوصها، وقالوا: لادخل العالم، ولا خارجه، ولا أين له، ولا متى... وفسروا علمه بمعنى عدم الجهل، وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم الفاسد في الصفات، وهذا كله راجع إلى تصورهم للوحداية، وإخضاعهم هذا المصطلح الديني لمفاهيم الفلسفة الأرسطية. والجواب: ١- أن ما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن لم يزد فيه إشارة إلى التوحيد المحض الذي يدعون إليه اعتراف - من حيث يشعر أو لا يشعر - بأن القرآن خال عن عقيدتهم في التوحيد، ولا يخفى على المسلم أن كل معتقد ليس في الكتاب ولا في السنة، لا يمكن أن يصير عقيدة إسلامية مهما حاول منتحلوه ومعتقدوه التوفيق بينه وبين الإسلام. ٢- أن القول بأن القرآن لم يشر إلى شيء من التوحيد الواجب اعتقاده لو كان حقا لم يكن التوحيد مستفادا من الأنبياء في شيء بل على هذا القول تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس، وليس هدايتهم، فيكون ترك العباد في ذلك بلا كتاب ولا رسول أولى، وهذا باطل قطعاً، فكان كلامهم مبني على باطل، وما بني على باطل فهو باطل.

٣- أن الله تعالى لو خاطب المكلف وأراد بذلك الخطاب ما يخالف ظاهره المألوف، أو بحمله المبيّن لكان قد كلفه أن يفهم مراده بلفظ لا يدل عليه، وهذا باطل؛ لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، وهل يتصور مؤمن أن يخاطب الله عباده بأنه في السماء، وأنه على العرش استوى، وأنه متصف بسائر الصفات الواردة في الشريعة المطهرة، وهو يريد

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة» ص ٧٥

بذلك أنه وجود مطلق غير موصوف بصفة، وأنه لا داخل العالم، ولا خارجه، وأنه في كل مكان، إلى غير ذلك من الخيالات الفلسفية ؟

٤- إن تفسيرهم الوجدانية على هذا النحو يعد طعنياً في وظيفة الرسول ﷺ التي هي البلاغ المبين، وقد وصفه المولى عز وجل بأنه قد بلغ الرسالة، فأنزل عليه قوله عز من قائل: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [سورة المائدة: ٣] فإذا كان حقاً ما ذهب إليه هؤلاء وغيرهم من المؤولة فأين كمال الدين وتمام النعمة ؟ بل أين البلاغ المبين ؟ وأين الهدى والبيان ؟ ومن المعلوم ضرورة أنه لا يجوز في حق الرسول تأخير البيان عن وقت الحاجة، فكيف يترك الناس بدون بيان الحق الواجب سلوكه، ويكتفي بالرموز والألغاز والخيالات ، ثم يرحل عن هذه الدنيا دون أن يهدي أمته إلى الحق ويقول لها: هذه الرموز وهذه الظواهر ليست مرادة، وإنما المراد كذا، وكذا، هذا محال عقلاً وشرعاً .

وإذا كان الفيلسوف يستبيح الكذب على الناس على حد قول أحدهم: «ليس للحكيم أن يكشف الحجاب عن الحقيقة لكل أحد بل إنه ليعرف كيف يكذب أحياناً في هذا السبيل مدفوعاً بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية^(١)» فإن الأنبياء لا يجوز في حقهم الكذب ولا الكتمان .

وأما ما تفلسفوا به حول الوجدانية من استيراد ألفاظ غامضة كالتركيب، فقد رد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية فكان مما قال: «وهؤلاء أخذوا لفظ «المركب» بالاشتراك، فإن المركب إذا أريد به ما ركبه غيره، أو ما كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمع أو ما يقبل التفريق امتنع أن يكون واجباً بنفسه وقديماً، وأما إذا أريد به الموصوف بصفات الكمال اللازمة كالعلم، والقدرة، ونحوهما لم يلزم من ذلك أن يكون محدثاً ولا ممكناً يقبل العدم... وواجب الوجود بنفسه يمتنع أن يفقر إلى أمر مباين له، ولكن لا يمتنع أن يكون مستلزماً لصفات الكمال التي يمتنع أن تفارقه، وتسمية الصفة اللازمة جزء تلبس، وتسمية

(١) أميل بريهيه : «الآراء الدينية والفلسفية» ص ٦ / القاهرة / ١٩٥٤م / ترجمة: محمد يوسف موسى .

استلزام الموصوف لصفته، واستلزام الصفة للموصوف افتقاراً تلبيساً^(١)، وهكذا دينهم كله تلبيس على تلبيس، والله در الإمام الشافعي حيث قال: «ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس^(٢)»
تأويلهم لألفاظ «الوحي» و«الرسالة» و«الرسول»: :

هذه الألفاظ من المصطلحات الإسلامية التي لا يصح الإيمان إلا بتصورها تصوراً صحيحاً والإيمان بمدلولاتها، والفلاسفة بتأويلهم هذه المصطلحات وأمثالها قد حرفوا الكلم عن مواضعه، وأبعدوا ألفاظ الشرع عن مقاصدها، قال ابن سينا في تأويل الوحي: «إنه إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال^(٣)» يرى هؤلاء أن عملية الوحي كلها تدور حول أمور معنوية ليس فيها شيء من المحسوسات، فالعقل الكلي يفيض، ولوح القلب يتلقى، بواسطة العقل الفعال الذي هو بمثابة الملك في اصطلاحات الفلسفة الأرسطية مع اختلاف جوهري، حيث يرون أن العقل الفعال عرض وليس بجوهر.

ونقل عنهم الفخر الرازي تعريف الوحي بأنه «زوال الحجب الجسمانية عن روح محمد ﷺ حتى يظهر في روحه من المكاشفات والمشاهدات بعض ما كان حاضراً متجلياً في ذات جبريل عليه السلام» ثم عقب عليه الرازي قائلاً: «تفسير الوحي بهذا الوجه هو قول الحكماء، فأما جمهور المسلمين فهم مقرون بأن جبريل عليه الصلاة والسلام جسم، وأن نزوله عبارة عن انتقال من عالم الأفلاك إلى مكة^(٤)»

(١) «الصفدية» ص ٨٧ وانظر «تهافت الفلاسفة» ص ١٥٣

(٢) السيوطي: «صون المنطق» ص ١٥ مسنداً.

(٣) «رسالة إثبات النبوات وتأويل رموزهم» ضمن تسع رسائل لابن سينا ص ٨٤

(٤) الرازي: «مفاتيح الغيب» ١٤٨ / ٢٠ / بيروت / دار إحياء التراث العربي .

ولا يخفى عليك أن هذا الفهم للوحي باطل على باطل، فأما جبريل-ملك
الوحي- فقد وصفه ربه وخالقه بقوله تعالى: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ﴾
[سورة النجم: ٦، ٧] وقال تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [سورة النجم
٨، ٩] فالاستواء والدنو، والتدلي، والقرب من المخلوق حركات جسمانية من جبريل،
فتسميته عقلاً تحريف باطل، ويؤيد هذا ما جاء في حديث جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ
قال: «بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء، فرفعت بصري فإذا الملك الذي
جاءني بحراء جالس بين السماء والأرض»^(١)

المقصود: أن فهم هؤلاء الفلاسفة للوحي يعد من التأويل الفاسد؛ لأنه مناقض
للتفسير الإسلامي للوحي، فعلى مقتضى تأويلهم ليس الوحي كلاماً من الله إلى جبريل
الأمين الذي نزل به إلى النبي، بل كله إفاضة في إفاضة.

وأما الرسالة: فقال ابن سينا: «والرسالة هي: ما قبل من الأمور المفاضة على نفس
النبي المسماة وحيّاً على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علماً وسياسة»
ويقول عن الرسول: «هو: المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسماة وحيّاً على عبارات
استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم»^(٢)

فهو يصرح بأن الوحي مجرد عبارات استصوبها الرسول فعبّر بها عما أوحى إليه،
وأن الرسول هو: من تلقى عن العقل الفعال معاني عبر عنها بالفاظ من عنده، وهذا كله
يتمشى مع أصلهم القاضي بوجوب كتمان الحقائق عن الجمهور، فإن قوله «استصوبها»
مقصود به العبارات التي يرى النبي أنها تناسب الجمهور فيخاطبهم بها، ومن نافلة القول
أن نقول: إن هؤلاء لا يؤمنون بأن الكتب الإلهية من كلام الله تعالى بل هي عبارات
الأنبياء التي صوروا بها معاني تلقوها من العقل الفعال الذي يعبر هو الآخر بعباراته الخاصة

(١) «صحيح البخاري» كتاب بدء الوحي ١٥/١ ح ٤

(٢) «الرسالة العرشية» ص ٨-٩/ حيدرآباد/ ١٣٥٤ هـ ضمن مجموعة .

وهذا كلام كله يصادم قوله تبارك وتعالى: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾ [سورة يس: ٥٨] وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: ٦]. وفوق هذا كله يعتقدون أن الرسول يعتمد على آرائه في الإصلاح وهذا ليس طعنًا في اللفظ فحسب ولكنه طعن في معنى النبوة أيضاً.

وهناك ألفاظ كثيرة من المصطلحات الإسلامية أولوها وحرفوها إلى معانٍ فلسفية بعيدة فاسدة، كتأويل ابن سينا لجميع الألفاظ الشرعية الواردة في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...﴾ [سورة النور: ٣٥] ^(١) وتأويل اللوح المحفوظ بالنفس الفلكية. ^(٢)

وأما النصوص الشرعية التي أولوها بخصوص أصلهم الثاني فكثيرة جدا نختار منها بعض النماذج:

- قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: ١٢٥] آية محكمة صريحة المعنى واضحة دلالتها على المقصود، قال ابن جرير رحمه الله: «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ ﴿ادْعُ﴾ يا محمد من أرسلك إليه ربك بالدعاء إلى طاعته ﴿إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ يقول إلى شريعة ربك التي شرعها لخلقها وهو الإسلام ﴿بِالْحُكْمَةِ﴾ يقول: بوحى الله الذي يوحى إليك وكتابه الذي ينزله عليك ﴿وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ يقول: وبالعبر الجميلة التي جعلها الله حجة عليهم في كتابه، وذكرهم بها في تنزيله... ﴿وَجَادِهِم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ يقول: وخاصمهم بالخصومة التي هي أحسن من غيرها، أن تصفح عما نالوا به عرضك من الأذى، ولا تعصبه في القيام

(١) انظر ((رسالة إثبات النبوات)) ضمن تسع رسائل لابن سينا ص ٨٥-٨٧

(٢) انظر ((درء التعارض)) ٣٩٨/٩

بالواجب عليك من تبليغهم رسالة ربك^(١)» ثم روى هذا التفسير عن السلف، وسائر تفاسير السلف جارية على هذا الخط الواضح المستقيم.^(٢)

أما الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام فلما تقرر عندهم مبدأ تقسيم الناس إلى خواص وغيرهم، وقسموا خطاب الشرع بناء على ذلك أوزاعاً راحوا يؤولون هذه الآية على أساس هذا المبدأ، فيقول ابن رشد الحفيد: «وإذا تقرر هذا كله^(٣) وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نهت على هذه السعادة ودعت إليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته، وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته، وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية، وذلك أن شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث، عم التصديق بها كل إنسان... وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك...﴾^(٤)»

فهنا قسم الرجل الناس إلى أهل البرهان، وهم الفلاسفة، وأهل الجدل، وهم المتكلمون، وأهل الخطاب، وهم من عدا الصنفين من الجمهور والدهماء، وأما تأويله الآية فمقتضاه أن المقصود بالحكمة هنا البرهان الذي لا يقصدون به غير الفلسفة، وبالموعظة الحسنة الخطاب الجمهوري، وبالمجادلة أهل الكلام.^(٥)

(١) «تفسير الطبري» ١٣١/١٤

(٢) انظر - مثلاً - «تفسير ابن كثير» ٩١٧/٢

(٣) يعني وجوب النظر في كتب الفلسفة .

(٤) «فصل المقال» ص ١٧

(٥) انظر «درء التعارض» ٢١١/٦

ويلاحظ على كلام ابن رشد هنا أمور:

١- سيره على منهج الفلاسفة الإلهيين الذي يفسر السعادة بالمعرفة العقلية بالله .

٢- إغراقه في تحريف الحقائق الدينية وتحويلها إلى الآراء الفلسفية.

٣- تفسير الحكمة بالفلسفة، وهذا أحد الأباطيل؛ فإن لازمه أن النبي ﷺ كان

يدعو طائفة من الناس بالفلسفة .

- قوله ﷺ: «(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله...)»

أول ابن رشد هذا النص وأجراه على قواعدهم الفلسفية فقال: «...لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة، ولذلك قال عليه السلام: «(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بي^(١))» يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاث، وأما الأشياء التي خفائها لاتعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لاسبيل لهم إلى البرهان^(٢)» ثم أول تأويلاً آخر حين استدل على هذا التلطف المزعوم مع غير أهل البرهان الفلسفي فقال: «ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء: «(أعتقها فإنها مؤمنة^(٣))» إذ كانت ليست من أهل البرهان^(٤)». ومفاد هذا الكلام أن من لم يكن من أهل البرهان فقد رخص له في قضية الإيمان فيقبل منه الإيمان بأقل الأشياء، أما الفيلسوف البرهاني فلا يقبل منه الإيمان إلا بالتعمق في الاستدلال على منهج الفلاسفة، وهذا الكلام فيه من التمويه، والتلبيس ما الله به عليم؛ فإن الخطاب بهذه الآية موجّه إلى رسول الله ﷺ قبل غيره، وقد دعا إلى سبيل

(١) انفرد مسلم بهذا اللفظ «(صحيح مسلم)» ٣٤/١ ح ٥٢١، وأما بدونه فالحديث متفق عليه، «(صحيح

البخاري)» الأرقام : ٣٩٣، ٢٥ : ١٤٠٠، ٢٩٤٦، ٢٩٢٤، ٧٢٨٥.

(٢) «(فصل المقال)» ص ٢٦

(٣) رواه مسلم ٣٨٢/١ ح ٥٣٧

(٤) نفس المصدر ص ٢٧

ربه بالحكمة والموعظة الحسنة وجادل بالتي هي أحسن، ولم يكن عليه الصلاة والسلام فيلسوفاً حتى يتصور الحكمة على هذا المفهوم الفلسفي المذكور في فكر هؤلاء، ولم يكن المدعوون في عهده فلاسفة، وربما لم يخطر ببالهم، ولم يطرق مسامعهم اسم «الفلسفة» ولا من بعده ﷺ إلا حين دست كتب اليونان إلى المسلمين على النحو المتقدم شرحه .

- ومن الآيات التي أولوها لتوافق مبدأهم في تقسيم الناس إلى جمهور وخواص، قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ [سورة الأحزاب: ٧٢] قال ابن رشد: «فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلاً عن الفاسدة، والتأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها، واشفق منها جميع الموجودات، أعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...الآية﴾^(١)» إذن نحن أمام مذهب باطني في النصوص قرمطي في الشرائع معطل لحقيقة الرسالة، طاعن في وظيفة الرسول بأنه مموه على العامة من الناس، ولم يصرح بحقيقة ما أريد منهم مراعاة للمصلحة المتصورة، وهي إصلاح عالم الحس، وعلى هذا الأصل فقد صرف هؤلاء الفلاسفة المنخرطون في صفوف المسلمين نصوص الشريعة عن مدلولاتها، وتأولوها إلى ما أرادوا من الألفاظ اليونانية، والخيالات الفارسية، باعتبارهم هم الخواص الفاقهين لباطن الشريعة- كذا زعموا- وكيف وصل التحريف بهذا الرجل أن يقول «هو الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها» وفي الآية ما يضاد ذلك وهو قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾، والسؤال الهام هنا: هل حينما رمز الأنبياء للجمهور هذا الرمز المزعوم، وتلفقوا معهم، وخاطبواهم بما يفهمون- طبقاً لما يقول هؤلاء- هل آمن الجمهور كلهم أو جلهم أو نصفهم بمجرد إلقاء هذا الخطاب الجمهوري، أو أن أكثر الأمم كذبوا الرسل، وقتلوا بعضهم، وبقي نوح عليه السلام في

(١) «فصل المقال» ص ٣٥

قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً ﴿وما آمن معه إلا قليل﴾ [سورة هود: ٤٠٠] ومن الأنبياء من يبعث يوم القيامة وليس معه أحد. ^(١)

واضطهد الجمهور سيد المرسلين، وأخرجوه من أحب البلاد إليه بسبب دعوته إلى العقيدة، فأين التمويه والكذب المرذول؟ وأين الخطاب الجمهوري الفلسفي المقبول؟! ولنختم هذا الفصل بمقطع من نونية الإمام ابن القيم يذكر فيه الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، حيث قال -رحمه الله- :

«وأتى ابن سينا القرمطي مصانعاً ★ للمسلمين بإفك ذي بهتان
فراه ^(٢) فيضاً فاض من عقل هو ال ★ فعّال علة هذه الأكوان
حتى تلقاه زكي فاضل ★ حسن التخيّل جيّد التبيان
فأتى به للعالمين خطابة ★ ومواعظاً عريت عن البرهان
ما صرحت أخباره بالحق بل ★ رمزت إليه إشارة لمعان
وخطاب هذا الخلق والجمهور بال ★ حق الصريح فغير ذي إمكان
لا يقبلون حقائق المعقول إلا ★ في مثال الحس والأعيان...
من جنس ما ألقت طباعهم من ال ★ محسوس في ذا العالم الجثمان
فأتوا ^(٣) بتشبيه وتمثيل وتج ★ سيم وتخيّل إلى الأذهان
ولذلك يحرم عندهم تأويله ★ لكنه حلّ لذي العرفان
فإذا تأوّلناه كان جنابة ★ منا وخرق سياج ذا البستان
لكن حقيقة قولهم أن قد أتوا ★ بالكذب عند مصالح الإنسان...
والحق عندهم ففيمّا قاله ★ أتباع صاحب منطق اليونان

(١) انظر خ: ٤٦، ٣٧/٤ ح ٥٧٥٢، ٥٧٠٥ م: ١٩٩/١ ح ٢٢٠

(٢) يعني الوحي

(٣) يعني الرسل

ومضى على هذي المقالة أمة ★ خَلَف ابن سينا فاغتدوا بلبان
منهم نصير الكفر^(١) في أصحابه ★ الناصرين لملة الشيطان
فاسأل بهم ذا خيرة تلقاهمو ★ أعداء كل موحد رباني
واسأل بهم ذا خيرة تلقاهمو ★ أعداء رسل الله والقرآن^(٢) «
والله المستول أن يعصمنا وإخواننا المسلمين الموحدين المعتصمين بالكتاب والسنة
من كيد الكائدين، وتحريف الجاهلين، وبدع المبتدعين من الفلاسفة الملحدين، ومن اقتفى
آثارهم من الضالين .

(١) الطوسي فيلسوف صوفي رافضي عبيث .

(٢) «الفريدة النونية» ١/١٤٥-١٤٩ / بيروت / ١٤٠٦ هـ / مع شرح هراس .

الفصل الثاني

في جناية تأويلات الصوفية على العقيدة

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالصوفية وذكر نشأة التصوف .

المبحث الثاني : الأصول التي بنى عليها الصوفية تأويلاتهم .

المبحث الثالث : نماذج من تأويلات الصوفية .

المبحث الأول

التعريف بالصوفية وذكر نشأة التصوف:

الصوفية : جمع صوفي ، واختلف الكتاب من الصوفية وغيرهم اختلافاً كثيراً حول المادة التي نسب إليها هذا اللفظ،^(١) والذي يمكن الاعتماد عليه هنا باعتباره أقوى ما قيل في المسألة هو أنه منسوب إلى الصوف؛ لأن هذا القول هو الصحيح من حيث اللغة، ومن حيث المعنى، لأن القوم في بداياتهم الأولى كانوا يتميزون بلبس الصوف،^(٢) أما ما عدا ذلك من الأقوال فيأتيه الضعف إما من جهة اللغة، وإما من جهة المعنى.

أما الصوفي اصطلاحاً فأقوالهم فيه وفي ماهية التصوف أكثر من أقوالهم في اشتقاقه حتى قال أحدهم: «وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول»^(٣) ونقل ابن السبكي في ترجمة عبد القاهر بن طاهر التميمي عن ابن الصلاح قوله: «ورأيت له -يعني عبد القاهر- كتاباً في معنى لفظي «التصوف» و«الصوفي» جمع فيه من أقوال الصوفية ألف قول مرتبة على حروف المعجم»^(٤) ولتأخذ مثالين من تعريفاتهم، قديم، وحديث: قال الشيخ عبد القادر الجيلاني ت ٥٦١هـ - في الفرق بين المتصوف، والصوفي - : «وأما الفرق بين المتصوف والصوفي: فالمتصوف : المبتدئ، والصوفي: المنتهي، المتصوف الشارع في طريق الوصل، والصوفي من قطع الطريق ووصل إلى من إليه القطع والوصل»^(٥)

(١) انظر تفاصيل ذلك في : «تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي» ١/٣٤-٤٠/السعودية/١٤١٦هـ

(٢) انظر ابن تيمية: «الصوفية والفقراء» ضمن مجموع الفتاوى ١١/١٦٠، ١٩٥ حيث رجح هذا القول .

(٣) السهروردي : «عوارف المعارف» ص ٤٥/ بيروت/ ١٤٠٣هـ

(٤) ابن السبكي: «طبقات الشافعية الكبرى» ١٤٠/٥

(٥) الجيلاني : «الغنية لطالبي طريق الحق» ٢/١٦٠/القاهرة/ مطبعة الخلي/ ط٣/ ١٩٥٦م

وقال أبو الفيض المنوفي [ولد ١٣١٢هـ]: «الصوفي - أو بعبارة أخرى السالك طريق الله - هو: المقتحم ميدان التصوف، بغية الوصول إلى الحقيقة المطلقة، فلن يكون إلا رجلاً ذا ذوق، ووجدان»^(١).

وباستقراء ما أمكن من تعريفات الصوفية للتصوف والصوفي، وتأمل تاريخ التصوف وواقعه، وموارده، يمكننا أن نقول:

التصوف: مجموعة من العقائد المطلقة،^(٢) والرسوم العملية المخترعة، تكوَّنت من مناهج كثيرة، وتأثرت بعوامل عديدة، ثم تفرقت إلى طرق ومذاهب لا يعلم عددها إلا الله، وعلى رأس كل طريقة شيخ مقدس مطاع.

والصوفي: شخص سلك طريقة من الطرق الصوفية على يد شيخ موصوف بالوصول عند الصوفية، وسار على الخط المرسوم له، وتدرج إلى النهاية حسب تقدير الشيخ "الواصل" المرئي.

أما نشأة التصوف: فقد اختلف في تاريخها الباحثون، والأقوال التي يمكن ذكرها في هذا المقام هي التي يمكن عرضها على بساط البحث والمناقشة، وهي:

١- ما يدل على أن اسم الصوفي كان معروفاً قبل الإسلام:

ذكر السراج الطوسي ت ٣٧٨هـ أنه ورد في «أخبار مكة» المروي عن محمد بن إسحاق بن يسار، وعن غيره حديث يفيد «أنه قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجيئ من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف - ثم أضاف الطوسي - : فإن صح ذلك فإنه يدل على أنه قبل الإسلام

(١) المنوفي : «معالم الطريق إلى الله» ص ٩٦ / القاهرة / دار نهضة مصر، وانظر «تقديس الأشخاص» ٤٠/١ -

(٢) ونظراً لهذا الإطلاق في المعتقدات والتوجهات صار التصوف ملتقى للطوائف المختلفة، فقال أحد

الباحثين: «حتى إن التصوف الآن يعدُّ مفتاحاً لانتفاع جميع الأديان، والمذاهب بعضها على بعض» (تاريخ

الفلسفة الإسلامية) ص ٢٤

كان يعرف هذا الاسم^(١)» وهذا الخبر لم أقف عليه في غير كتاب الطوسي، وإن صح نقلاً فهو كمال قال .

٢- أن هذا الاسم عرف في عهد الخلفاء الراشدين:

عقد المحجوري ت ٤٦٥ هـ في كتابه باباً بعنوان: (أئمة التصوف من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين) ثم ذكر تراجم الخلفاء الأربعة الراشدين، باعتبارهم جميعاً من أئمة التصوف.^(٢)

وهذا الرأي مع أن كثيراً من كتاب الصوفية قد قلده فيه إلا أنه لا يمثل حقيقة علمية يمكن إثباتها بالبرهان، فليس هناك أحد من الصحابة يمكن أن يطلق عليه أنه صوفي من حيث الاصطلاح - وإن كان الزهد وإيثار الحياة الآخرة موجوداً في زمانهم على نطاق واسع، واتصفوا به - وأما من حيث اللفظ فليس هناك ما يدل على أنهم نطقوا به في هذه المرحلة المبكرة .

٣- أن هذا الاسم عرف بعد الخلفاء الراشدين: وما من شك في أن هذا القول هو الصحيح، مع وجود خلاف في تحديد تاريخ ظهوره: فذكر الطوسي أن هذا الاسم كان يعرف في وقت الحسن البصري ت ١١٠ هـ وقال: «وقد روي عنه أنه قال: رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال: معي أربعة دنانير فيكفييني ما معي^(٣)» وهذا الأثر لو وجد مسنداً لكان نصّاً في الباب غير أنه ورد - كما رأيت - بصيغة التمريض - روي -، ولا يدرى من الذي رواه عن الحسن، وبينه وبين الطوسي نحو قرنين.

(١) الطوسي: «اللمع» ص ٤٢-٤٣/ القاهرة/ دار الكتب الحديثة/ ١٩٦٠م/ ت: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور .

(٢) انظر «كشف المحجوب»/ الباب السابع/ ص ٨٤-٩٠/ القاهرة/ ١٩٧٤م/ ترجمة: محمود ماضي أبو العزائم

(٣) «اللمع» ص ٤٢، والدوانيق: جمع دائق، وهو: سدس الدرهم . «المعجم الوسيط» ١/ ٢٩٨»

وذكر أيضاً عن الثوري ت ١٦١هـ أنه قال: «لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء»^(١) ويرى كثير من الباحثين أن أبا هاشم هذا هو أول من أطلق عليه لفظ «الصوفي»^(٢)، وترجم له أبو نعيم فقال: «ومن عرف من متقدمي البغداديين بالنسك والتحقيق بالتصوف: أبو هاشم فديم» وقال: «ولا نحفظ من كلامه شيئاً إلا ما حكاه عنه الثوري أنه قال: ... فذكر كلام الثوري السابق، ولم يرد فيه لفظ «الصوفي» ثم قال:- بلغني أنه رأى شريك بن عبد الله القاضي ت ١٧٧هـ خارجاً من دار يحيى البرمكي يطرق بين يديه، فقال: أعوذ بالله من علم يورث هذا، ويفضي إلى ما أرى»^(٣) وترجم له مرة أخرى فسماه أبو هاشم الزاهد، ولم يذكر اسمه فديم، وذكر جملة من أقواله في الرقائق - على خلاف قوله الأول: «ولا نحفظ من كلامه شيئاً...»- بما فيها أنه رأى شريكاً يخرج من بيت البرمكي...^(٤)

ولعل في إهماله ذكر اسمه ثانياً، مع سرده بعض أقواله ما يفيد أن الرجل اشتبه على أبي نعيم، فترجم له مرتين، وهو يظنه رجلاً آخر، وعلى أية حال وصفه أبو نعيم بالزاهد، والتحقيق بالتصوف، والصوفية كثيراً ما يجعلون أحد اللفظين مرادفاً للآخر . هذا من ناحية إطلاق الاسم، أما من ناحية الواقع فإن الأقوال التي نقلها عنه أبو نعيم تدل بوضوح على أن الرجل كان متصفاً بنوع من التصوف سواء سمي به أم لم يسم . ومما يؤكد أنه التصوف باسمه وهيئته الأولى كان معروفاً في العهد الذي عاش فيه أبو هاشم- إن صح أنه توفي سنة ١٥٠هـ- فقد قال عبد الله بن يوسف^(٥): «كنا عند مالك

(١) نفس المصدر .

(٢) وذكر نيكلسن أنه توفي ١٥٠هـ «في التصوف الإسلامي وتاريخه» ص ٣/القاهرة/١٩٥٦م/ تعريب: أبي العلاء عفيفي ، ولم أجد من أرخ لوفاته غير هذا المستشرق .

(٣) «حلية الأولياء» ١٠/١١٢/ ترجمة : ٤٦٧/ بيروت/ ١٤٠٩هـ

(٤) «الحلية» ١٠/٢٢٥/ ترجمة : ٥٥٥

(٥) التنبسي ، أبو محمد الكلاعي ثقة متقن، من أثبت الناس في الموطأ ت ٢١٨هـ [التقريب : رقم ٢٧٢١]

ابن أنس [ت ١٧٩هـ] فقال له رجل من أهل نصيبين: يا أبا عبد الله عندنا قوم يقال لهم الصوفية يأكلون كثيراً، فإذا أكلوا أخذوا في القصائد ثم يقومون فيرقصون، فقال مالك: هم مجانين؟ فقال له: لا، قال: هم صبيان؟ قال: لا، هم مشايخ عقلاء، قال مالك: ما سمعنا أن أحداً من أهل الإسلام يفعل هكذا، قال الرجل: بل يأكلون ثم يقومون فيرقصون يلطم بعضهم رأسه، وبعضهم وجهه، فضحك مالك، وقام إلى منزله، فقال أصحاب مالك للرجل: يا هذا أدخلت -والله- مشقة على صاحبنا، لقد جالسناه نيفاً وثلاثين سنة، فما رأيناه ضحك إلا هذا اليوم. ^(١) «

- ويرى المستشرق الفرنسي ما سنيون أن لفظ «الصوفي» «ورد لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني، من القرن الثامن الميلادي، إذ نُعت به جابر بن حيان [ت ٢٠٠هـ] وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة له في الزهد مذهب خاص. ^(٢) «

- ويقول السهروردي: «وهذا الاسم لم يكن في زمن رسول الله ﷺ وقيل كان في زمن التابعين... وقيل: لم يعرف هذا الاسم إلى المائتين من الهجرة العربية. ^(٣) «
ومهما يكن من أمر فإن هذا الاسم - وإن لم يكن متداولاً على نطاق واسع - قد عرف قبل نهاية القرن الثاني الهجري نظراً لكثرة الروايات المساندة لذلك، إلا أنه لم يكن مشهوراً إلا بعد نهاية القرن الثالث، يقول ابن تيمية: «أما لفظ «الصوفية» فإنه لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك. ^(٤) «

وفي القرن الثاني بدأت الصوفية يتميزون بأمور أخرى غير لبس الصوف، فبدأوا في إنشاء أماكن للتعبد غير المساجد، وتكاد تجمع المصادر على أن هذا القرن شهد أول ديرة

(١) القاضي عياض: «ترتيب المدارك وتقريب المسالك» ٥٤/٢/بيروت/١٣٨٧هـ/ ت: أحمد بكير محمود

والقاضي الزواوي: «مناقب الإمام مالك» ص ١٥٧/ المدينة النبوية/ ١٤١١هـ/ ت: الطاهر محمد .

(٢) «دائرة المعارف الإسلامية» ٢٦٦/٥

(٣) «عوارف المعارف» ص ٦٣

(٤) «الصوفية والقراء» ضمن المجموع ٥/١١

صوفية أنشئت في الإسلام، قال ابن تيمية: «طال الأمد وتفرقت الأمة وتمسك كل قوم بشعبة من الدين بزيادات زادوها فأعرضوا عن شعبة منه أخرى... وأحدثت الرُّبُط، والخَوَاقِ لأهل التعبد... وقد ذكر الإمام معمر بن زياد من أصحاب الواحدي في ((أخبار الصوفية)) أن أول ديرة بنيت لهم في البصرة^(١)»

وذكر أيضاً أن أحد أصحاب عبد الواحد بن زيد [ت ١٧٧هـ] بنى لهم دويرة هي أول ما بني في الإسلام.^(٢)

ولعل السبب في تسمية مكان العبادة عند هؤلاء بالدير يعود إلى أن أول خانقاه بنيت لهم - كما في بعض روايات الصوفية - كانت من قبل أمير نصراني رأى رجلين من الصوفية فأعجبه ما بينهما من الألفة والمعاملة، فبنى لهما ديرة في الرملة.^(٣)

هذا ما يتعلق بإطلاق لفظ ((الصوفي)) ، وبداية تميزهم عن سائر المسلمين بمؤسسات خاصة، أما الأسباب والعوامل التي أدت إلى نشأة التصوف فيمكن إجمالها في ثلاثة عوامل :

العامل الأول : عدم فهم الزهد الإسلامي على وجهه الصحيح، فإنهم لما وجدوا نصوصاً كثيرة في ذم من يؤثر الحياة الدنيا على الآخرة، ونصوصاً وردت في الثناء على من أقبل على الآخرة ولم يبالغ في التعلق بالدنيا، إلى جانب ما كان عليه السلف من التقلل من أمر الدنيا والاستهانة بها، لما وجدوا ذلك من غير نظر إلى الجانب الآخر من حياتهم من حيث كسب الحلال، والسعي في الاعتماد على الأكل من عمل اليد، والرغبة في الزواج والتكثير من النسل ، وعدم مجاوزة القرآن والسنة في كل أمر تعبدي، أدى ذلك بهم إلى

(١) ((مجموع الفتاوى)) ٤١، ٤٠/٣٥، والخَوَاقِ: جمع خانقاه : رباط الصوفية، والدير: دار الرهبان والزهاد

انظر ((المعجم الوسيط)) ٢٦٠/١، ٣٠٦

(٢) انظر ((مجموع الفتاوى)) ٣٥٩/١٠

(٣) الجامي: ((نفحة الأنس)) ص ٣١-٣٢ (فارسي) بواسطة الشيخ إحسان ((التصوف: المنشأ والمصادر))

ص ٤١/٤١ لاهور / إدارة ترجمان السنة/ ١٤٠٦هـ

المبالغة وعدم التوسط في ترك الدنيا، وفي العبادات التي سرعان ما حرصوا عليها أكثر من حرصهم على طلب العلم الشرعي، وبذلك لعب الجهل بالشرعية دوراً خطيراً في تقبل كل شيء وصف بأنه تقرب إلى الله، وإن لم يعرف له مستند من القرآن والسنة، فكان هذا مفتاحاً لباب الابتداع في الدين .

العامل الثاني : أنه لما كثرت الفتوحات الإسلامية، خاصة في القرن الثاني والثالث، اتجهت جماعات من الناس إلى الانغماس في ترف الدنيا ونعيمها، على نحو لم يكن معهوداً في العهد الأول، مما أحدث لدى البعض رد فعل عنيف دفعهم للزهد في زخرفة المدنية وزيتها التي انفتحت أبوابها على المسلمين زهداً مفرطاً لم يوزن بميزان الشرع لدى بعضهم، فكان ذلك مما هيأ الجو لقبول التصوف .^(١)

العامل الثالث : مما لاشك فيه أن أعمال الترجمة التي أدت إلى نشأة ما عرف بالفلسفة الإسلامية^(٢) كان لها دور بارز في نشأة التصوف وتطوره، خاصة في جانبه الفلسفي، حيث إن التراث الهندي نقل نزعة المبالغة في تعذيب النفس في سبيل طلب المعرفة، والوصول إلى الغاية العليا، والتراث اليوناني كان حاملاً في طياته مباحث أثرت تأثيراً مباشراً في إدخال وحدة الوجود إلى التصوف، وسنأتي إلى بيان هذا الأمر عند الحديث عن أصول الصوفية .

هذا : وقد تحدث ابن الجوزي عن نشأة التصوف وتطوره ، وعن أعمال الصوفية التأليفية منذ البداية إلى عهد الغزالي ت ٥٠٥ هـ حديثاً مطولاً يمكن الرجوع إليه للمزيد.^(٣)

(١) انظر في هذا «التصوف المنشأ والمصادر» ص ٤٩، و«دائرة المعارف الإسلامية» ٢٧٦/٥

(٢) لقد تقدم الحديث عن التراجم باعتبارها عاملاً من عوامل نشأة تلك الفلسفة، انظر ص ٤١٥-٤٢٥ .

(٣) انظر: «تلبس إبليس» ص ١٥٦-١٦١

المبحث الثاني

الأصول التي بنى عليها الصوفية تأويلاتهم

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : الاعتماد على الكشف وما في معناه .

المطلب الثاني : الاعتماد على بعض أصول الباطنية والفلاسفة .

المطلب الأول : الاعتماد على الكشف وما في معناه :

يقال: كشف الشيء، وكشف عن الشيء كشفاً: رفع عنه ما يواريه ويغطيه.^(١)
وقالوا: «هو في اللغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً». ^(٢)
والحجاب عند أهل التصوف: «انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحق». ^(٣) وقالوا: «المكاشفات تدل على حضور السر في أفق العيان». ^(٤)
وجاء بمعنى الكشف -أو قريب منه- ألفاظ كثيرة يتداولها الصوفية، ومنها:
الخواطر والواردات : قال الهجويري: «الوارد: ورود المعاني الروحانية على القلب» وقال: «الخاطر: ما يرد على القلب ويفر منه بورود شيء آخر... وأهل الواردات يلزمهم اتباع أول وارد؛ لأنه وارد من الله تعالى» ^(٥)

وقالوا: «والخواطر أربعة: الحقاني، والملكي... والشيطاني... والنفساني» ^(٦)
وقال آخر: «الواردات ما يرد على القلب من خاطر إلهي أو ملكي، أو شيطاني فكل وارد بقي الإنسان بعد انفصاله عنه نشيطاً مسروراً نشوان فإنه وارد ملكي، وكل وارد يبقى صاحبه بعد انفصاله خبيث النفس كسلان ثقیل الأعضاء والروح يجنح إلى فتور

(١) انظر «المعجم الوسيط» مادة [ك ش ف]

(٢) الجرجاني : «التعريفات» مادة [ك ش ف] وانظر: بالي أفندي: «(شرح الفصوص)» ص ١٠١ بهامش شرح

القاشاني/القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٩٦٦م

(٣) الجرجاني: نفس المصدر مادة [ح ج ب]

(٤) الهجويري : المصدر السابق ص ٤٥٣

(٥) نفس المصدر ص ٤٦٧ ، ٤٦٩ على التوالي .

(٦) عبد الرزاق القاشاني : «(شرح فصوص الحكم)» ص ٩-١٠

فهو وارد شيطاني، وكل وارد أعقب في القلب معرفة بالله وحباً له، وإجابة إليه، وطمأنينة بذكره، وسكوناً إليه فهو وارد إلهي حقاً^(١)»

وقريب من هذا القول قول محمد لطفي : «الخواطر: خطاب يرد على الضمائر وقد يكون من الملك فهو إلهام، وقد يكون من النفس فهو هاجس، وقد يكون من الشيطان فهو وسواس، ويكون من الله تعالى فيكون خاطر حق.^(٢)»

المشاهدة : نقل ابن خلدون عن بعض الصوفية أن الكشف على مراتب: فمبدؤها المحاضرة، وهي آخر مراتب الحجاب، وأول مراتب الكشف، ثم بعدها المكاشفة ثم بعدها المشاهدة، ثم ذكر قول الجنيد: «صاحب المحاضرة مربوط بإنيته، وصاحب المكاشفة مربوط بدينه وعلمه، وصاحب المشاهدة ثمحوه معرفته^(٣)»

ومن مرادفات هذه الألفاظ أيضاً «المعانية» و«العلم اللدني»^(٤) و«الذوق» و«الاطلاع» ونحوها .

وينقسم الكشف عند ابن عربي إلى درجات خمس: كشف عقلي: وبه تدرك المعقولات، وكشف قلبي: وتدرك به أنوار مختلفة، وكشف سري: وتدرك به أسرار المخلوقات، وحكمة خلقها، وكشف روحي: وبه يرتفع حجاب الزمان والمكان، ويدرك به العوالم غير المتناهية، ويطلع به على أخبار الماضي والمستقبل، وكشف خفي: وهي أن ينكشف الله تعالى بالصفات: إما بالجلال أو الجمال على حسب المقامات والحالات، ويسمى كشفاً صفاتياً، فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدنية، وإن انكشف بالصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب، وإن انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية

(١) المنوي : المصدر السابق ص ٢٧

(٢) «تاريخ فلاسفة الإسلام»، ص ٢٨١

(٣) «شفاء السائل» ص ٣٠-٣١ / استنبول/ ١٩٥٨م

(٤) قال الغزالي: «والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري» [الرسالة اللدنية]

ص ١١٦ / مصر/ مكتبة الجندي .

والمشاهدة، وإن انكشف بصفة الجلال يظهر فناء الفناء، وإن انكشف بصفة الجمال يظهر شوق شهود الجمال، وإن انكشف بصفة القيومية يظهر بقاء البقاء، وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة.^(١)

وجملة القول : أن الكشف والخواطر والواردات وما في معناها عند الصوفية كلها تدور حول الاطلاع على الغيب، ومن هنا أدخلوا في علوم الكشف:

١- أسرار الملكوت وحقائق الوجود، قال ابن خلدون: «إن اسم التصوف صار مختصاً بعلوم المكاشفة، والبحث بطريقة الكشف عن أسرار الملكوت، والإبانة عن حقائق الوجود، والوقوف على حكمته وأسراره»^(٢)

٢- معرفة الحلال والحرام من غير تعلم: عقد الغزالي في سيفره الكبير عنواناً يقول: «بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة، لامن التعلم ولا من الطريق المعتاد»^(٣) ذكر فيه أشياء كثيرة تدور حول إمكانية التعويل على ما يرد إلى القلب دون إعطاء الطرق المعهودة في التعلم أي اهتمام.

وأكدوا ذلك بأن القلب كلما كان فارغاً من العلوم الكسبية المعتادة كان أهلاً لنزول الواردات فقال أحد شيوخهم: «دهليز نزول العلوم الإلهية في القلب ذهاب جميع النقول منه، فإذا صار فارغاً من جميع النقول الكونية فقد تهيأ لنزول الواردات والعلوم، والمواهب؛ لأنها لا تنزل إلا في الأوعية الفارغة..»^(٤)

وفي عبارة واضحة وصریحة بين أحد أئمتهم ماهية تلك الواردات والخواطر فقال: «وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات فإنها ترد عليهم في أسطر مكتوبة، وقد

(١) انظر: ابن عربي : (تحفة السفرة إلى حضرة البررة) ص ١٣/ بيروت/ ت: محمد رياض المالح .

(٢) «شفاء السائل» ص ٥١، وانظر «فصوص الحكم» ص ١٦ مع شرح القاشاني .

(٣) «إحياء علوم الدين» ٢٥/٣/ بيروت/ ١٤٠٦هـ

(٤) الشعرائي: «درر الغواص» ص ٧٦/ القاهرة/ ١٣٠٦هـ/ بهامش كتاب «الإبريز» للدباغ .

والدهليز : المدخل بين الباب والدار . [المعجم الوسيط ١/ ٣٠٠] المقصود هنا: عتبة نزول المعارف .

ترد بسماع صوت قد يكون لذيذاً، وقد يكون هائلاً، وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن فتناجيهم بالغيب.^(١)»

٣- من موضوعات الكشف عندهم عقيدة وحدة الوجود، فإنها - عندهم - لاتنال إلا بالكشف: فبعد أن قرر ابن عربي وحدة الوجود، وضرب لها مثلاً بتجلي صورة الإنسان في المرأة قال: «وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى أعلى من هذا الدرج.» وقال شارحه: «إشارة إلى أن هذا المعنى لا يدرك إلا بالذوق والكشف، والحال لا بمجرد العلم، وهي الغاية في الكشف، ليس فوقها أعلى منها^(٢)»

ويدخل في هذا الإطار دعوى ابن عربي أنه تلقى كتابه «فصوص الحكم» من النبي ﷺ حيث يقول: «أما بعد: فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أدبتها في العشر الآخر من المحرم سنة ٦٢٧. محروسة دمشق، ويده كتاب، فقال لي: هذا كتاب «فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت السمع والطاعة لله ورسوله وأولي الأمر مناه^(٣)» ومثله زعم عبد الكريم الجيلي ت ٨٣٢هـ أن الله أمره بتأليف كتابه «الإنسان الكامل» حيث قال: «وكنيت قد أسست الكتاب على الكشف الصريح، وأيدت مسأله بالخبر الصحيح، وسميته «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل».. فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه، وألغازه، ووعدني بعموم الانتفاع، فقلت: طوعاً للأمر المطاع، وابتدأت في تأليفه مثكلاً على الحق في تعريفه^(٤)»

(١) السهروردي: «شرح حكمة الإشراق» ص ٢٤٠-٢٤١ وانظر الملحقات بآخر ختم الأولياء ص ٤٦٥-

(٢) «فصوص الحكم» مع شرح القاشاني ص ٤١ وانظر ص ١٠١، ١٠٢، ١١٩، ١٨٨، ٢٨٧، ٣٠٠ حيث صرح في هذه المواضع أن الكشف هو الذي أدى إلى معرفة وحدة الوجود.

(٣) «فصوص الحكم» ص ٩

(٤) «الإنسان الكامل» ص ٦ / ط ٤ / ١٩٨١م

وإنما قلت هذا الكلام لأن الكتّابين مملوءان بتقرير عقيدة وحدة الوجود، فإذا كانا قد تلقياه من الله ورسوله ﷺ - هيهات - كان معناه أن عقيدة وحدة الوجود منلقاة من الوحي المسمى بالكشف .

والحق الذي لاشك فيه أن الشارع الحكيم لا يأمر بما يهدم دينه، فإذا كان أحد قد أمرهما بتأليف الكتّابين فلا بد أن يكون إبليس أو أحد جنوده .

وهذا التقرير من عندهم يوضح لك أهمية الكشف عند هؤلاء ؛ لأن وحدة الوجود تعدُّ أشرف العلوم عند القائلين بها، فإذا كان طريق تحصيلها الكشف علم علو منزلته عندهم، خاصة إذا علم أن ابن عربي - أحد أصرح من حقق هذه العقيدة - بين في مناسبات أن علم صاحب الكشف مساو لعلم الله ا - تعالى الله - : «وإما بأن يكشف له عن عينه الثابتة، وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى وهو أعلى؛ فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به؛ لأن الأخذ من معدن واحد... فهذا القدر نقول: إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم»^(١)

غير أنه لا يستغرب هذا ممن يعتقد أصلاً أن الوجود واحد .

ومما يؤكد اهتمام الصوفية بالكشف وأهميته عندهم أن أكثر مؤلفاتهم تحمل أسماء من قبيل : «الكشف» و«الفتوحات» و«النفحات» و«الفيوضات» و«البوارق» و«التحليات» و«المخاطبات» و«علم القلوب» و«مكاشفة القلوب» ونحو ذلك، ولأريب أن هذا الاهتمام الزائد بالكشف والفتح قد جعل منه هدفاً مستقلاً يطلب لذاته، فركز أهل التصوف جهودهم على التنظير له، وبيان مزاياه، واختزعو العديد من طرق الوصول إلى الكشف، فكان من أقوالهم في تقسيم المعارف قولهم إن هناك طريقتين للمعرفة: «الأولى: طريقة الاستدلال، والثانية: طريقة المشاهدة، والأولى درجة

(١) «فصوص الحكم» ص ٣٩

العلماء الراسخين، والثانية درجة الصديقين^(١)» ووصفوا الكشف بأنه أصبح العلوم، وأكملها،^(٢) واتفق الصوفية الذين تكلموا في نظرية المعرفة على أن مراتبها تأتي على هذا الترتيب:

(١) علم اليقين، وهو: ما يتوصل إليه عن طريق النظر، والاستدلال .

(٢) عين اليقين، وهو: ما يتوصل إليه عن طريق المشاهدة، والكشف .

(٣) حق اليقين، وهو: فناء العبد في الحق .^(٣)

أما الطريق إلى حصول الكشف فقد حصروها في ممارسة الرياضة الصوفية الشاقة، فذكروا أن طريقه تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة، وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية.^(٤) ويقول الغزالي: «فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبري من علائقها، وتفرغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى... وزعموا أن الطريق في ذلك أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية، وتفرغ القلب منها، ويقطع الهمة عن الأهل، والمال والولد والوطن، وعن العلم والولاية والجاه، بل يصير قلبه إلى حالة يستوي فيها وجود الشيء وعدمه، ثم يخلو بنفسه في زاوية مع

(١) طاش كبرى زاده: «مفتاح السعادة» ص ٦٧/ بيروت / دار الكتب العلمية/ ١٤٠٥ هـ

(٢) انظر «الفصوص» ص ١٩٩ مع الشرح .

(٣) انظر المكِّي: «علم القلوب» ص ٥٧/ القاهرة/ ١٩٦٤ م/ ت: عبد القادر عطا، والسهورودي: «صوارف

المعارف» ص ٣٢، و«التعريفات» [المواد الثلاث] والحفي: «معجم مصطلحات الصوفية» [المواد الثلاث]

بيروت/ ١٤٠٠ هـ

(٤) انظر «إحياء العلوم» ١٨/٣

الاقتصار على الفرائض والرواتب، ويجلس فارغ القلب، بجميع الهم، ولا يفرق فكره بقراءة القرآن، ولا بالتأمل في تفسير، ولا بكتب حديث ولا بغيره، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى، فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلاً بلسانه: الله! الله! على الدوام مع حضور القلب، حتى ينتهي إلى حالة يترك تحريك اللسان، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه، ثم يصبر عليه إلى أن يمحو أثره عن اللسان، ويصادف قلبه مواظباً على الذكر، ثم يواظب عليه إلى أن يمحو عن القلب صورة اللفظ، وحروفه وهيئة الكلمة، ويبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه، حاضراً فيه، كأنه لازم له لا يفارقه... فلا يبقى بعد ذلك إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة، كما فتحتها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق، وعند ذلك -إن صدقت إرادته، وصفت همته، وحسنت مواظبته، فلم تجاذبه شهواته، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا- تلمع لوامع الحق في قلبه^(١)»

وسئل الجنيد: بم نلت ما نلت ؟ فأجاب: «بجلوسي تحت تلك الدرجة ثلاثين سنة^(٢)» وهكذا كان التطهر من الصفات الطبيعية البدنية والمبالغة فيه طريقاً إلى انكشاف المعارف عند الصوفية، «فإن تلك الهيئات الطبيعية والغشاوات البدنية إذا كشفت عن وجهه بالرياضة والتوجه إلى الله تعالى بالإخلاص ظهرت تلك العلوم والحكم عليه^(٣)» «فإن ذلك تصفية للروح، وجلاء للنفس، وتطهير للقلوب عن أحكام النفس وتخليتها عن الأوهام، والخيالات، فلا يبقى إلا الانتظار للفيض من العلوم الإلهية الحققة، فينكشف عليهم علوم إلهية، ومعارف ربانية، ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه^(٤)»

(١) «(الإحياء) ١٩/٣-٢٠ وانظر «الدرة الفاخرة» للجامي ص ٢٠٢ مع «أساس التقديس» للرازي .

(٢) ابن عربي : «(الفتوحات المكية) ١/٣٩/١ / القاهرة / ١٩٧٢م / تحقيق: د. عثمان يحيى، وانظر محمد لطفي

: المصدر السابق ص ٢٨٢

(٣) القاشاني : «(شرح القصص)» ص ٤٨

(٤) طاش كبرى زاده : المصدر السابق ٦٨/١

وذكروا للمجاهدة ثلاثة أنواع: المجاهدة الأولى: مجاهدة القوى، وهي: الوقوف عند حدود الله.. والمجاهدة الثانية: مجاهدة الاستقامة، وهي: تقويم النفس، وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تنهذب بذلك وتحقق به.. والمجاهدة الثالثة: مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي: محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة، حتى يحصل له ما يقع به الموت من ذلك أو ما يقرب منه، ثم محاذاة شطر الحق باللطفية الربانية لينكشف الحجاب، وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان.^(١)

وذكروا للمجاهدة شروطاً هي:

- ١-٢- حصول التقوى والاستقامة على فهمهم السابق .
- ٣- الاقتداء بشيخ سالك خبير بالمجاهدات .
- ٤- قطع العلائق كلها عن النفس: بالزهد في كل شيء، والانفراد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم، أولف الرأس في الجيب، والصمت بترك الكلام جملة، والجوع بمواصلة الصيام، والسهر..^(٢)

تعليقات:

- ١- ظهر مما تقدم مقصد الصوفية بالكشف والخواطر والواردات .
- ٢- إن المعارف التي تعتقد الصوفية أن من الممكن تحصيلها عن طريق الكشف لا تكاد تنتهي، فهو وسيلة لتحلية أسرار الملكوت، وحقائق الوجود، ولمعرفة الحلال والحرام، كما أنه وسيلة لكشف سر وحدة الوجود عند القائلين بها .
- ٣- إن المعرفة المحصول عليها عن طريق الكشف هي أصح المعارف حتى إن علم صاحب الكشف مساو لعلم الله عند ابن عربي أحد أئمة التصوف .
- ٤- اتفقوا على أن طريق الكشف هي الرياضة الصوفية، والتضييق على النفس .

(١) انظر: ابن خلدون : «(شفاء السائل)» ص ٣٥-٤٢، والملحقات بمختم الأولياء ص ٥١٣-٥١٤ .

(٢) نفس المصدر .

٥- إن اهتمام الصوفية الزائد بعلوم الكشف حوّل كثيراً من العبادات عندهم عن غاياتها الأساسية، فبدل أن يكون القصد من أداء الفرائض، وإقامة النوافل التقرب إلى الله رغبة فيما عنده ورهبة من عقابه، أصبح الهدف أن تشرق الأنوار في القلوب، فيدرك المرء حقائق الأمور على ما هي عليه- كذا زعموا- كما أن تضيقهم الزائد على النفس أدى بهم إلى اختراع أنواع من العبادات لم تكن معروفة في الشرع، كأمرهم بترك قراءة القرآن، والحديث مع الذكر بالاسم المفرد: الله ! الله !

٦- أن هذه المجاهدات ما دام القصد منها استشراق الأنوار كثيراً ما يفتر عنها المتعبد إذا داوم عليها مدة طويلة ولم يظهر له شيء، كما أن مجاوزة الحد في المجاهدات غالباً ما تمنع من إعطاء الفرائض حقها، ويعترف الصوفية أنفسهم بأن هذين العنصرين من سلبات هذا المسلك، يقول الطوسي: «ثم إن طبقة من الصوفية غلطت في العبادات والمجاهدات ورياضات النفوس، والمكابدات فلم تحكم في ذلك أساسها، ولم تضع الأشياء في مواضعها، فانهزمت ونكصت على أعقابها القهقري، وذلك أنهم حين سمعوا بمجاهدات المتقدمين، وما نشر الله بذلك أعلامهم في خلقه بالثناء الجميل، والقبول عند الناس وإظهار الكرامات طمعت نفوسهم وتمنوا، فتكلفوا شيئاً من ذلك، فلما طالت المدة ولم يصلوا إلى مرادهم كسلوا.» أما التقصير في أمر الفرائض فقال عنه: «ورأيت جماعة من الأحداث كانوا يقللون الطعام، ويسهرون الليل، ويذكرون الله تعالى على الدوام، حتى كان أحدهم ربما يغشى عليه، وكان يحتاج بعد ذلك إلى أن يداوى، ويفرق به أياماً حتى يقدر أن يصلي الفريضة^(١)»

٧- أن مجاهداتهم لما جاوزت حد التقوى، والاستقامة - كما تقدم- دخلها الانحراف؛ فإن الشيء إذا جاوز حده انقلب إلى ضده .

(١) «اللمع» ص ٥٢٥، ٥٢٨ على التوالي .

٨- أن قول الغزالي: «كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق» إشارة إلى محاولة كثير من الصوفية الاستدلال على الخلوات بتحنث النبي ﷺ بغار حراء قبل الوحي، وهو استدلال خاطئ من وجهين على الأقل :

الوجه الأول: أن أفعاله ﷺ قبل النبوة لا تكون حجة للقيام بالعبادات إلا إذا ورد في الشرع ما يسند ذلك، وهو ﷺ من حين نبأه الله لم يصعد إلى غار حراء ولم يشرع خطوة دورية ، ولا فعله أحد من خلفائه الراشدين، ويؤكداه :

الوجه الثاني : أن قوله تعالى : ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [سورة الأحزاب : ٢١] نص صريح في أن الأسوة الصحيحة ما كانت بعد وقوع اتصافه بهذا الوصف ((رسول الله)) أما قبل ذلك فلا .

٩- أنهم لما جعلوا علوم الكشف في أعلى المراتب كان بدهيا أن تكون لها الصدارة على العلوم الشرعية التي لا تنال إلا بكد التعلم والدراسة، ومعنى أن تكون لها الصدارة أن يؤخذ بالكشف، ويؤول النص الشرعي؛ لأن هذا الأخير في المرتبة الدنيا، ولا غرابة في ترجيح الأعلى على الأدنى، وهذا يوضح بجلاء كيف كان الكشف أصلاً للتأويل عند الصوفية .

تحدث أبو حامد عن «الموفقين الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع» فقال: «ثم إذا انكشف لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم. ^(١)»

(١) ((إحياء العلوم)) ١/ ١٨٠

وعلق ابن تيمية على هذا المنهج التأويلي المبني على الكشف والذوق فقال: «ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم وصراط مستقيم في النصوص، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل، والتي لا تحتاج إليه إلا ما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب، فنجد من ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلاسفة، كأبي حامد وأمثاله ممن يظنون أن في طريقة التصفية نيل مطلوبهم يعولون في هذا الباب على ذوقهم وكشفهم، فيقولون: إن ما عرفته بنور بصيرتك فقررره، وما لم تعرفه فأوله»^(١)

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن أولياء الله الذين آمنوا به، واتقوه هم الذين اقتفوا آثار النبي ﷺ في العقيدة، والعبادة، والسلوك، فيفعلون ما أمر به، ويتجنبون عما عنه زجر، ويجعلون أمورهم كلها على الاتباع، ولا شيء منها على الابتداع، فلا إفراط في منهجهم ولا تفريط .

وهؤلاء يكرمهم الله تعالى بما يشاء مما يقوِّي دينه: فقد يقذف في قلوبهم من أنواره^(٢) ما يوقفهم على خفايا مسائل الدين فيكون عملهم بعلمهم وعلمهم بنسكهم بالسنة موجباً للعلم. بما لم يعلموا كما قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٢] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [سورة الأنفال: ٢٩]

قال ابن كثير - رحمه الله - : «فإن من اتقى الله بفعل أوامره وترك زواجره وفق لمعرفة الحق من الباطل، فكان ذلك سبب نصره، ونجاته، ومخرجه من أمور الدنيا، وسعادته يوم القيامة»^(٣)

(١) «درء التعارض» ٢٤٠/٥، وانظر ٣٤٨، ٣٣٩/٥

(٢) انظر «مجموع الفتاوى» ٢٤٧/١١، ٣١٣

(٣) «تفسير القرآن العظيم» ٤٧٥/٢

وهذا النوع من العلم محكوم بضوابط :

الأول: ألا يجعل الإنسان هدفه الأساسي تحصيل الكشف، فيتمكن منه الشيطان؛ فإن الاغترار في هذا الباب سريع الوقوع جدًّا، وكل طعن يرد على المقاصد فهو قدح في العمل نفسه .

الثاني: يجب على المؤمن أن يتقيد بسنة رسول الله ﷺ في كل صغيرة وكبيرة من أموره، ولا يقدم بين يدي الله ورسوله ﷺ فإذا جاءه خاطر أو وارد لزمه عرضه على السنة؛ لأن الشارع معصوم من الخطأ بخلاف صاحب الكشف، فما وافقها أخذ به لوجود مستند له من السنة لا لكونه كشفًا، قال ابن تيمية - رحمه الله -: «وأهل المكاشفات والمخاطبات يصيبون تارة، ويخطئون أخرى، كأهل النظر والاستدلال في موارد الاجتهاد، ولهذا وجب عليهم جميعهم أن يعتصموا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأن يزونا مواجيدهم، ومشاهداتهم وآراءهم ومعقولاتهم بكتاب الله وسنة رسوله، ولا يكتفوا بمجرد ذلك»^(١)

الثالث: عدم معارضة الكتاب والسنة بالكشف وحمل نصوصهما عليه تأويلًا؛ فإن تقديم الكشف والواردات على الكتاب والسنة جهل، ومكر من الشيطان اللعين، قال الحافظ الذهبي - رحمه الله -: «وإذا رأيت السالك التوحيدي يقول: دعنا من النقل ومن العقل، وهات الذوق والوجد، فاعلم أنه إبليس قد ظهر بصورة بشر، أو قد حل فيه، فإن جُئنت منه فاهرب، وإلا فاضرعه وابرك على صدره واقرأ عليه آية الكرسي واختفه»^(٢)

(١) «مجموع الفتاوى» ٦٥/١١ ، وانظر: «درء التعارض» ٣٤٩/٥

(٢) «سير أعلام النبلاء» ٤٧٢/٤

وقال ابن تيمية - رحمه الله -: «والمقصود أن كل من عارض كتاب الله بمقوله أو وجده، أو ذوقه، وناظر على ذلك فقد جادل في الله بغير علم ولا هدى، ولا كتاب منير، ليضل عن سبيل الله؛ فإن كتاب الله هو سبيل الله»^(١).

وقال : «إذا أعرضوا عن الأدلة الشرعية لم يبق معهم إلا طريقان: إما طريق النظر وهي: الأدلة القياسية العقلية، وإما طريق الصوفية، وهي: الطريقة العبادية الكشفية، وكل من جرب هاتين الطريقين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسنة منهما فيه من التناقض والفساد ما لا يحصىه إلا رب العباد، ولهذا كان من سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك، إن كان له نوع عقل وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدق بها إلا أجهل الخلق، فغاية هؤلاء الشك، وهو عدم التصديق بالحق، وغاية هؤلاء الشطح، وهو التصديق بالباطل»^(٢).

(١) «درء التعارض» ٢٦٦/٥ - ٢٦٧، وانظر ٢٥٥/٥

(٢) «درء التعارض» ٣٤٥/٥ - ٣٤٦، انظر فيما يتعلق بالكشف «تقديس الأشخاص» ٤٣٠/١ - ٤٣٨

المطلب الثاني : الاعتماد على بعض أصول الباطنية والفلاسفة :

من الأصول التي اشتهر بها الباطنية أصل «الظاهر والباطن» حتى سمو بهذا الاسم وقد قدمنا ما يتعلق به عند الباطنية،^(١) وقبل تناول الموضوع بشيء من التفصيل لا بد من الإشارة هنا إلى أن كلمة «الظاهر» و«الباطن» و«الشريعة» و«الحقيقة» - كما يخلو للصوفية أن يطلقوا عليهما - من الكلمات المجملة التي تحمل الحق والباطل، فإذا كان المقصود ب«الظاهر» و«الشريعة» ظاهر الشرع من العبادات الظاهرة كإقامة الصلوات، وإخراج الزكوات، وأداء فريضة الحج وغير ذلك من العبادات البدنية، فهو حق وصحيح، وكذلك إذا كان المراد ب«الباطن» و«الحقيقة» الأعمال الخفية المتعلقة بالقلوب، ووجوب الإخلاص وتصحيح النيات والمقاصد، فهو مطلب شرعي .

قال ابن تيمية : «إن كل قول وعمل فلا بد له من ظاهر وباطن، فظاهر القول لفظ اللسان، وباطنه ما يقوم من حقائقه ومعانيه بالجنان، وظاهر العمل حركات الأبدان، وباطنه ما يقوم بالقلب من حقائقه ومقاصد الإنسان، فالمنافق لما أتى بظاهر الإسلام دون حقائق الإيمان لم ينفعه ذلك، وكان من أهل الخسران، بل كان في الدرك الأسفل من النار.»^(٢) وإذا قارنا هذا الفهم السلفي بمفهوم «الظاهر» و«الباطن» عند الباطنية ظهر لنا أن الباطنية سلكوا مسلكاً آخر واتخذوا من قضية الظاهر والباطن مطية لتنفيذ أغراضهم الفاسدة .

(١) انظر ص ٣٦٢

(٢) «رسالة في علم الباطن والظاهر» ضمن المجموع ٢٦٢/١٣، و«المجموعة الثمينة» ٢٤٧/١

أما الصوفية فقد سلكوا في هذا الباب منهجاً ضاهوا فيه الباطنية إلى حد يدهش المتأمل، وكثيراً ما يطلقون على هذه القضية «الحقيقة» و«الشريعة» ولعل ذلك يعود إلى الحرص على أن تكون لهم خصوصية تميزهم عن الباطنية المحضة لانكشاف أمرهم للقاصي والداني، وإذا رجعنا إلى كلمات الصوفية في هذا الباب نجدهم يقولون في حذهم علم الباطن: «هو العلم المخزون، والعلم اللدني الذي اختزنه الله عنده، فلم يؤته إلا للمخصوصين من الأولياء.. وقال بعضهم: هي أسرار الله تعالى يبيدها إلى أنبيائه وأوليائه، وسادات النبلاء من غير سماع، ولا دراسة، وهي من الأسرار التي لم يطلع عليها أحد إلا الخواص، وقال أبو بكر الراسطي في قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ [سورة آل عمران: ٧]: وهم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب، وفي سر السر، فعرفهم ماعرفهم، وخاضوا في بحر العلم بالفهم لطلب الزيادة، فأنكشف لهم من مذخور الخزائن، والمخزون تحت كل حرف وآية من الفهم، وعجائب النظر بحار فاستخرجوا الدرر والجواهر، ونطقوا بالحكمة^(١)»

وقالوا: «العلوم ثلاثة: ظاهر، وباطن، وباطن الباطن، كما أن الإنسان له ظاهر وباطن، وباطن الباطن، فعلم الشريعة ظاهر، وعلم الطريقة باطن، وعلم الحقيقة باطن الباطن^(٢)»

واستخدموا العبارة ذاتها التي تتناقضها الرافضة والباطنية، وهي قولهم: «لكل آية ظاهر وباطن، وحدّ ومطلع^(٣)»

(١) النفري الرندي : «غيث المواهب العلية» ٢٣٨/٢-٢٣٩

(٢) ابن عحية : «الفتوحات الإلهية» ص ٣٣٣/القاهرة/ عالم الفكر .

(٣) ابن عطاء الله : «لطائف المنن» ص ٢٤٨/ القاهرة/ مطبعة حسان . وانظر السهروردي: «عموارف

المعارف» ص ٢٥، والمتوفى : «جمهرة الأولياء» ١/ ١٦٠ / القاهرة/ ١٩٦٧م

والعبارة الأخرى التي تنسبها الباطنية إلى النبي ﷺ كذباً ووضعاً استدلت بها الصوفية، فيقول أحد أصحاب الفن مستدلاً، وموضحاً بعض مصطلحاتهم: «وقال عليه السلام: "إن للقرآن بطناً، ولبطنه بطناً، إلى سبعة أبطن، -وفي رواية-: إلى سبعين بطناً"، وظهره: ما يفهم من ألفاظه ويسبق الذهن إليه، وبطنه: المفهومات اللازمة للنظر الأول، وحده: ما إليه ينتهي غاية إدراك الفهوم والعقول، ومطلعه: ما يدرك منه على سبيل الكشف والشهود، من الأسرار الإلهية، والإشارات الربانية، والمفهوم الأول الذي هو الظهر للعوام، والخواص، والمفهومات اللازمة له هي للخواص، ولا مدخل فيها للعوام، والحد: للكاملين، والمطلع: لخلاصة أخص الخواص، كأكابر الأولياء»^(١)

وقالوا -في الربط بين هذا الباب وبين الحقيقة والشرعية-: «وأهل الظاهر هم: أهل الشرية، وأهل الباطن هم: أهل الحقيقة»^(٢)

«الشرية كالسفينية، والطريقة كالبحر، والحقيقة كالدر، ومن أراد الدر ركب في السفينة، ثم شرع في البحر ثم وصل إلى الدر، فمن ترك هذا الترتيب لم يصل إلى الدر، فأول شيء وجب على الطالب هو: الشرية، والمراد بالشرية ما أمر الله تعالى ورسوله من الوضوء والصلاة... الخ، والطريقة: الأخذ بالتقوى وما يقربك إلى المولى من قطع المنازل والمقامات، والحقيقة: فهو [هكذا] الوصول إلى المقصد ومشاهدة نور التجلي... كما قيل: الشرية أن تعبد، والطريقة أن تحضره، والحقيقة أن تشهد»^(٣)

إن هذا المثل التوضيحي ليعبر بكل جلاء عن الفلسفة الصوفية الباطنية التي تؤدي إلى إسقاط التكالييف، فالحقيقة هي القصد الأساس، وهي كالدر، فكما أن صاحب

(١) داود القيصري: «مقدمة الثانية الكبرى» [مخطوط] ونشر مع ملحقات «ختم الأولياء» ص ٤٩٣.

(٢) الكمشجاني: «جامع الأصول في الأولياء» ص ٢٥٨ / طرابلس الشرق / ١٢٩٨هـ.

(٣) نجم الدين كبرى: «رسالة السفينة» [مخطوط] نشر بعضه ضمن ملحقات «ختم الأولياء» ص ٤٧٥-٤٧٦.

الوسيلة إذا وصل إلى الهدف وحظي ببيغته استغنى بالغاية عن الوسيلة، فكذلك صاحب الحقائق بعد الوصول، وهذه الفلسفة -لاشك- مأخوذة من الباطنية الذين زعموا أن من فهم حقائق الدين وأسراره سقط عنه التكليف، كما تقدم نقله عنهم .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في وصف الباطنية: «ويزعمون أن هذه النصوص لها تأويل وباطن يخالف الظاهر المعلوم للمسلمين... وقد دخل في كثير من أقوالهم في العلوم، أو في العلوم والأعمال طائفة من المنتسبين إلى التصوف، والكلام، وكلام ابن عربي، وابن سبعين وأمثالهما من ملاحدة المتصوفة يرجع إلى قول هؤلاء^(١)»

وقال أبو الهيثم: «والباحث المتعمق في أصول الإسماعيلية كما تمثلها رسائل إخوان الصفا، وفلسفة الدعاة العبيدين لاتقوته رؤية الصلة الوثقى بينهما من ناحية، وبينهم وبين الأفلاطونية الحديثة من ناحية أخرى، ثم بين هؤلاء وبين الطريقة التي خلقت في المجتمعات الإسلامية ديناً جديداً قوامه الإزدواجية القائمة على الظاهر والباطن، أو ما يسمونه بالشرعية والحقيقة، والتي استقرت أخيراً في مذاهب ثلاثة: الوجودية، كما يمثلها صوفية ابن عربي، والاتحادية التي يدين بها ابن الفارض، والخلولية التي ادعاهما الحلّاج.^(٢)»

ويبدو أن تهويل الصوفية من أمر علم الباطن وتسميته بالحقيقة قصدوا من ورائهما التقليل من شأن الظاهر، ومن ثم جعله تحت رحمة علماء الباطن يتصرفون فيه كما يشاءون بالتأويل والتحريف حسب الأغراض والأهواء، وهذا ما صرح به بعضهم فقال: «أهل الظاهر هم: أهل الخير واللسان، وعلماء الباطن هم: أرباب القلوب والعيان.. وعلم الظاهر حكم، وعلم الباطن حاكم، والحكم موقوف حتى يأتي الحاكم يحكم فيه.^(٣)»

(١) «الصفدية» ١/٤-٥

(٢) «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص ١٩٠

(٣) المكي: «قوت القلوب» ١/١٥٨

وبهذا يتضح لنا كيف كان هذا التقسيم أساساً بني عليه التأويل، ولازيب أن سبب لجوئهم إلى علم الباطن على هذا النحو هو: أنهم لم يجدوا في النصوص الشرعية ما يساعدهم على إثبات وتقوية منهجهم ومسلكتهم، ولا دليلاً يستدلون به على طرقهم التي اعتزعوها للوصول إلى غايتهم فالتجأوا إلى علم الباطن الذي تفقد الألفاظ اللغوية والاصطلاحات الشرعية دلالتها الحقيقية أمامه، ويخرج بها إلى متاهات وأغوار لانهاية لها، ولا ضوابط .

يقول المستشرق نيكلسن -وهو باحث متخصص في التصوف المنسوب إلى الإسلام-: «ولا يمكن أن يكون القرآن أساساً لأي مذهب صوفي، ومع ذلك استطاع الصوفية -متبعين في ذلك الشيعة- أن يبرهنوا بطريقة التأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلاً يلائم أغراضهم، على أن كل كلمة في القرآن تخفي وراءها معنى باطناً لا يكشفه الله إلا للخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات وجدهم، ومن هنا نستطيع أن نتصور كيف سهل على الصوفية بعد أن سلموا بهذا المبدأ أن يجدوا دليلاً من القرآن لكل قول من أقوالهم، ولأي نظرية من نظرياتهم أيا كانت، وأن يقولوا: إن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ»^(١)

وشيء آخر لابد من الإشارة إلى أنه كان مما وسّع مجال التأويل عند الصوفية، وأكد حاجتهم إلى تعميق جذور الباطن في نفوس المريدين، ألا وهو: الاشتغال بتأويل شطحات المشايخ وطاماتهم التي تخالف ظاهر الشرع -وما أكثرها- قال رجل لسهل بن عبد الله التستري: «من أصحب من الطوائف ؟ فقال عليك بالصوفية، فإنهم لا يستكثرون

(١) «في التصوف الإسلامي وتاريخه» ص ٧٦

، ولا يستكرون شيئاً، ولكل فعل عندهم تأويل فهم يعذرونك على كل حال^(١)» وفي رواية: «فإن للقيح عندهم وجوهاً ومعاذير^(٢)»

هذا ما يتعلق بسلوك الصوفية مسلك الباطنية في قضية الظاهر والباطن، واعتبارها أصلاً عظيماً لتأويل الشريعة الإسلامية.

أما الفلاسفة فقد سلكوا مناهجهم المختلفة، واستعانوا بأصولهم على ركوب سهوة التأويل. والمعارف الفلسفية لها جانبان :

١- جانب يعتبر المعرفة القلبية هي غاية الغايات، والمقصد الأسنى، ممثلاً في الفلسفة الهندية التي تعد البوذية إحدى مظاهرها، والتي جذدها السهروردي في وقت لاحق عن طريق إحياء الحكمة الإشرافية، وكان يمثلها لدى اليونان فيثاغورس ومدرسته .

٢- الجانب الأرسطي الذي يعتبر العقل المجرد وسيلة المعارف ومنبعها.

ولما كانت الصوفية قد تأثروا بكلا التيارين احتجنا إلى الوقوف على قنوات الاتصال بين الصوفية وبين الفلاسفة، مع ذكر شيء من معالم ذلك التأثير الفلسفي على الصوفية فكرياً وسلوكاً، فنقول:

إن الفلسفة الهندية تعتمد على إهمال البدن، وتعذيب النفس، لأجل الوصول إلى المعرفة: تحدث الشهرستاني ت ٥٤٨ هـ عن فيثاغورس^(٣) فذكر أنه كان «يدعي أنه شاهد العوالم العلوية بحسه، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك، ووصل إلى مقام الملك،

(١) الكلاباذي: «(التعرف لمذهب أهل التصوف)» ص ٣٥ / القاهرة/ ط ٢ / ١٩٨٠ م / ت: محمود الثاوي .

(٢) السراج الطوسي : المصدر السابق ص ٤٦، غير أن هذا النوع من التأويل الفاسد غير داخل في موضوعنا الخاص بتأويل نصوص الشريعة ، ومن هنا اكتفينا بذكر القاعدة ولم نطول بضرع الأمثلة والنماذج .

(٣) الحكيم اليوناني المشهور ولد بين سنتي ٥٨٠ - ٥٧٠ ق م

وقال: ما سمعت شيئاً قط أُلذ من حركاتها، ولا رأيت أبهى من صورها وهيئاتها.^(١) وذكر أنه كان لفيتاغورس «تلميذ يدعى قلائوس، قد تلقى الحكمة منه، ثم صار إلى مدينة من مدائن الهند، وأشاع فيها مذهب فيثاغورس، وكان برهمنين رجلاً جيداً ذهن، نافذ البصيرة، صائب الفكر، راغباً في معرفة العلوم العلية، قد أخذ من قلائوس الحكيم حكمته.. فلما توفي قلائوس برأس برهمنين على الهند كلهم، فرغب الناس في تلطيف الأبدان وتهذيب الأنفس، وكان يقول: أي امرئ هذب نفسه وأسرع الخروج عن هذا العالم الدنس، وطهر بدنه من أوساخه، ظهر له كل شيء، وعان كل غائب، وقدر على كل متعذر... وبعد وفاته انبثقت فرقة من أتباعه تقول: إن التناسل في هذا العالم هو الخطأ الذي لا خطأ أبين منه؛ إذ هو نتيجة اللذة الجسدانية، وثمره النطفة الشهوانية، فهو حرام، وما يؤدي إليه من الطعام اللذيذ، والشراب الصافي، وكل ما يهيج الشهوة واللذة الحيوانية، وينشط القوة البهيمية فهو حرام أيضاً، فاكتفوا بالقليل من الغذاء على قدر ما تثبت به أبدانهم، ومنهم من كان لا يرى ذلك القليل أيضاً ليكون لحاقه بالعالم الأعلى أسرع^(٢)»

هذا بيان لوصول هذا المذهب في شكله النظري من اليونان إلى الهند، أما مضمونه فيبدو أن الهندوس كانوا على صلة بتطبيقه قبل ذلك، فقد ذكر المؤرخ ول ديورانت القديسين الممارسين لمذهب «اليوجا» ووصفهم فقال: «روهم بمثابة المعبر عن الديانة الهندية والفلسفة الهندية تعبيراً ليس بعد وضوحه وغرابته وضوح أو غرابة، ثم تراهم كذلك في عدد أقل في الغابات وعلى جنبات الطرق لا يتحركون، ويستغرقون في تفكيرهم، منهم الكهول ومنهم الشباب، منهم من يلبس خرقة بالية على كتفيه، منهم من يضع قماشاً على ردفه، ومنهم من لا يستره إلا تراب الرماد ينثره على جسده وخلال شعره المزركش،

(١) «الملل والنحل» ٧٤/٢

(٢) «الملل والنحل» ٢٦٢/٢-٢٦٣

تراهم جالسين القرفصاء،^(١) وقد لفوا ساقاً على ساق، لا يتحركون، يركزون أبصارهم في أنوفهم أو سررهم، بعضهم يحدقون في الشمس ساعات متواليات، بل أياماً متعاقبة، فيفقدوا إبصارهم شيئاً فشيئاً، وبعضهم يحيطون أنفسهم بالسنة حامية من اللهب في قبض النهار، وبعضهم يمشون حفاة على جمرات النار، أو يصبون الجمرات على رؤوسهم، وبعضهم يرقدون عرايا الأجساد مدى خمسة وثلاثين عاماً على أسرة من حراب الحديد، وبعضهم يدرجون أجسامهم على الأرض آلاف الأميال حتى يصلوا مكاناً يحجون إليه، وبعضهم يصفدون أنفسهم بالأغلال في جذوع الشجر، أو يزجون بأنفسهم في أقفاص مغلقة حتى يأتيهم الموت، وبعضهم يدفنون أنفسهم في الأرض حتى الأعناق، ويظلون على هذا النحو أعواماً طوالاً، أو طول الحياة، وبعضهم ينفذون سلكاً خلال الأصداغ حتى يمر من الصدغين، فيستحيل عليهم فتح الفكين، وبهذا يحكمون على أنفسهم بالعيش على السوائل وحدها، وبعضهم يرفعون ذراعاً أو ساقاً حتى تذبل وتموت، وكثير منهم يجلسون صامتين في وضع واحد، وربما ظلوا في وضعهم أعواماً، يأكلون أوراق الشجر، وأنواع البندق التي يأتيهم بها الناس، وهم في ذلك كله يتعمدون قتل إحساسهم ويركزون كل تفكيرهم بغية أن يزدادوا علماً—ثم ذكر أن -الهند عرفت هؤلاء الناس مدى ألقين وخسمائة عام.^(٢) «

قلت: الحمد لله الذي أرسل إلى هذه الأمة رسولاً من وظائفه ما قاله عنه مولاه تبارك وتعالى في قوله: ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾ [سورة الأعراف: ١٥٧]

(١) القرفصاء: أن يجلس على إثنين ويلصق فخذه ببطنه ويحتني يديه، يضعهما على ساقيه. [الوسيط ٧٢٩/٢]

(٢) «قصة الحضارة» ٢٦٠-٢٦٢/٣

ومع الزمن عرفت الهند كذلك فلسفة «النيرفانا» وهي ذات رباط وثيق بالديانة البوذية الهندية، و«النيرفانا» كلمة سنسكريتية معناها: انتهاء الشهوة وانعدامها.^(١)

ومقصد هذه الفلسفة لا يختلف عن مقصد فلسفة «اليوجا» فهي تعني: اجتثاث الشهوة من أساسها ومنع النفس البشرية من رغباتها الغريزية لترتقي وتسمو وتصفو فتدرك الحقيقة، وتكون أهلاً للمعارف والجزاء، ومن هنا يرون أن «النيرفانا» هي: فقدان النفس لوعيتها بذاتها، وأيضاً لكل إحساس أو فكر، وكما تنطفئ النار عندما تفقد الوقود كذلك ينطفئ الإنسان الذي يتوقف عن تغذية نار رغباته، وكما أن تلك النار تخمد إلى الأبد فكذلك الإنسان بعد أن يبلغ «النيرفانا» فإنه يخدم إلى الأبد، أي: يتوقف عن الانتقال من حياة إلى حياة، ومن تناسخ إلى تناسخ آخر، «وبانطفاء الوعي الفردي وتلاشي الرغبات والأحاسيس والوهم، والأعمال، والأفكار، يبلغ التحرر والانعقاد أو الحقيقة».^(٢)

إذاً تدور الفلسفة الهندية -على مختلف فروعها- حول نكران الذات، وتعذيب الجسد، باعتباره محلاً للعاهات، ووعاء لسائر الكدرات، ومقصد هذه الفلسفة وثمرتها المرجوة التي من أجلها يخضعون الجسم والنفس لعمليات الإذلال والتعذيب هي التي يقول عنها البوذيون: «فمن وصل إلى هذه المرحلة -النيرفانا- يتنور عقله وتنكشف له المعرفة المدركة عن طريق الذوق لا عن طريق الذات»^(٣)

(١) انظر «قصة الحضارة» ٨٤/٣، و«البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها» ص ٢٨٧ للأخ عبد الله نومسوك/ رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية/ ١٤٠٧ هـ وفيه أن الكلمة مركبة من "نير" بمعنى انتهاء، و"فانا" بمعنى الشهوة. ومعلوم أن الأخ عبد الله يتقن اللغة السنسكريتية إلى جانب غيرها من اللغات الشرقية.

(٢) د. علي زيعور: «الفلسفات الهندية» ص ٢٧٥/ دار الأندلس/ ١٩٨٠ م

(٣) «البوذية» ص ٣٠٣ عن «أصول البوذية» ص ٤٠٩

وقسموا «النيرفانا» إلى مقامين: **المقام الأول**: الفناء شبه التام، وهو: فناء القديس في حياته، وفي هذه الحالة يعتبر فناؤه ناقصاً؛ لأن جسمه لم يزل حياً يحتاج إلى المقومات الأربعة، وهي: الطعام، واللباس، والسكن، والدواء، أما نفسه فلا تحتاج إلى شيء؛ لأنها فانية ومنطقية لا تعلق لها بالحياة الدنيا. **والمقام الثاني**: الفناء التام، أو فناء الفناء، ذلك عند موت القديس بعد أن يبلغ «النيرفانا» لأنه في هذه الحالة لا يبقى منه شيء سواء كان جسماً أم روحاً، والقديس في هذه الحالة يمشي عارياً.^(١)

وهذه الفلسفة الهندية المعتمدة على المبالغة في تعذيب البدن والنفس انتقلت إلى الصوفية فملأوا كتبهم بأنواع مما سموه الرياضات والمجاهدات، بل وصنف بعضهم كتباً خاصة بالرياضة، كما صنع الترمذي الحكيم.^(٢)

ومن الوسائل التي استعملها الصوفية في ذلك ما سموه «أركان التصوف» ومن تأملها علم أنها أتتهم من الفلسفة الهندية، وهذه الأركان أربعة ذكرها أبو طالب المكي حيث قال: «أربع هن أساس بنيانه [يعني التصوف] وبها قوة أركانه: أولها الجوع، ثم السهر، ثم الصمت، ثم الخلوة، فهذه الأربع سجن النفس وضيقها، وضرب النفس وتقييدها، بهن تضعف صفاتها وعليهن تحسن معاملاتها، ولكل واحدة من الأربع صنعة حسنة في القلب»^(٣)

(١) انظر «البوذية» ص ٣٠٦ عن «المبادئ الهامة في البوذية» ص ٢١٤

(٢) له كتاب «الرياضة» وكتاب «أدب النفس» كلاهما مطبوع، انظر «ختم الأولياء» ص ١١٤ هامش ١

(٣) «قوت القلوب» ٩٤/١

ونظم أحدهم هذه الأركان في بيتين فقال:

«بيت الولاية قسّمت أركانه ★ ساداتنا فيه من الأبدال

ما بين صمت واعتزال دائم ★ والجوع والسهر التزيه الغالي»^(١)

أما الجوع: فأقله عندهم خمسة أيام، فقد نقل القشيري عن أبي علي الروذباري

قوله: «إذا قال الصوفي بعد خمسة أيام: أنا جائع، فالزموه السوق وأمروه بالكسب»^(٢)

وقال: «نظر أبو تراب يوماً إلى صوفي من تلامذته قد مد يده إلى قشرة بطيخ -

وقد طوى ثلاثة أيام- فقال له أبو تراب: تمد يدك إلى قشرة بطيخ؟ أنت لا يصلح لك

التصوف الزم السوق»^(٣)

وقال أبو حامد الغزالي: «وقلة الطعام موت الشهوات؛ لأن كثرة الأكل قسوة

القلب... والشبع يبعد من الله كما قال ﷺ: نوروا قلوبكم بالجوع، وجاهدوا أنفسكم

بالجوع والعطش، وأذهبوا قرع باب الجنة بالجوع والعطش، فإن الأجر في ذلك كأجر

المجاهد في سبيل الله، وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من الجوع والعطش، ولن يلج

ملكوت السماء من ملأ بطنه، ومن ملأ بطنه فقد حلاوة الإيمان.»^(٤)

وأما السهر: فيقول الشبلي: «كنت في أول بدايتي إذا غلبني النوم أكتحل بالملح،

فإذا زاد علي الأمر أحميت الميل فأكتحل به.»^(٥)

(١) انظر الغزالي: (القواعد العشر)، ص ١٢٤ / بيروت / ١٤٠٨ هـ ضمن مجموعة من كتبه .

(٢) (الرسالة القشيرية) ٣٧٢-٣٧٣ / القاهرة / ت: د. عبد الحليم محمود، وانظر (مفتاح السعادة) ٦٣/١

(٣) (الرسالة) ١٠٩/١، ويبدو أن أكثر من يتحلل التصوف اليوم لو لقيهم أمتهم لألزمهم السوق .

(٤) (مكاشفة القلوب) ص ١٥-١٦ / القاهرة / ت: عبد الله أبو زينة . والنص المذكور لم أعثر عليه بعد بحث .

(٥) (اللمع) ص ٢٧٥

وعن يحيى بن معاذ : «جاهد نفسك بالطاعة والرياضة، فالرياضة هجر المنام، وقلة الكلام، وحمل الأذى من الأنام، والقلة من الطعام..»^(١)

وأما الصمت : فقد جعلوه وسيلة من وسائل مجاهدة النفس، ولو قيدوه بالصمت عما لا يفيد من الكلام لكان صمتاً شرعياً لقوله ﷺ : «(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت)^(٢)» ولكنهم جعلوه صمتاً مطبقاً حتى عن بيان الحق، فيقول القشيري في وصية المرید : «ويجب أن لا يخالف أحداً، وإن علم أن الحق معه يسكت ويظهر الوفاق لكل أحد»^(٣)

وأما الخلوة : فلهم فيها أشياء غريبة، فذكر الهجویری أن أبا عثمان المغربي في بداية حاله اعتزل عشرين سنة في البوادي، بحيث لم يكن يسمع آدمياً، حتى ذابت بنيته من المشقة، وصارت عيناه كسم الخياط، وتحول عن صورة الآدميين، وجاءه الأمر بالصحبة بعد عشرين عاماً.^(٤)

ولأهمية الخلوة لدى الصوفية وعلو شأنها فقد أسقطوا بعض الواجبات لأجلها، ومن ذلك ما نقله الأموي عن المحاسبي قال : «ويسقط عن العبد بالخلوة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأمن مداينة الناس، ويورث راحة القلب من غموم الدنيا، ويوقي شرور الخلق، وكلفة مداراتهم»^(٥)

(١) «مكاشفة القلوب» ص ١٥

(٢) متفق عليه: خ ٤/ ٩٤ ح ٦٠١٨، م : ١/ ٦٨ ح ٤٧

(٣) «الرسالة» ٧٤٠/٢

(٤) «كشف المحجوب» ص ٤١٦/ بيروت/ دار النهضة/ ترجمة: دكتورة إسعاد قنديل .

(٥) عماد الدين الأموي : «حياة القلوب» بهامش «قوت القلوب» ٩٩/٢

وقال الغزالي : «وفي العزلة خلاص، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إثارة للخصومات، وتحريك لغوائل الصدور... ومن حارب الأمر بالمعروف ندم عليه غالباً»^(١)»

قلت: أما من قصر نظره عن معرفة مذاهب السلف في الأمر، والنهي؛ وسفلت همته، وانحصرت بغيته في خطام هذه الحياة الدنيا، وآثر ما فيها من الراحة والدعة، فلا سبيل له إلى مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصبر على ما في ذلك من الأذى، وأما من آمن بربه، واقتدى برسوله ﷺ وأراد الآخرة وسعى لها سعيها، وقام بما أوجبه الله عليه من الأمر والنهي فلا ندم له في الدنيا، ولا في الآخرة، والحمد لله .

ومن أشهر الوسائل التي يستخدمها الصوفية لتعذيب النفس وإذلالها «التسول» حيث يرون أن في التسول قمعاً للنفس وإذلالاً لها، يقول الطوسي: «وكان بعض الصوفية ببغداد لا يكاد يأكل شيئاً إلا بذل السؤال، فمثل عن ذلك فقال: اخترت ذلك لشدة كراهية نفسي لذلك»^(٢)

ولشدة اهتمامهم بالتسول حكموا بأن المريد لا يصح تصوفه ما لم يسأل الناس، يقول الطوسي: «ودخل شيخ من أجلة الشيوخ بلداً فرأى فيها مريداً قد أجابته نفسه لكل شيء من الطاعات والعبادات، والفقر، والتقلل، وكان قد تولد له من ذلك قبول عند العامة، فقال له هذا الشيخ: لا يصح لك جميع ما أنت فيه إلا أن تكذي الكسر على الأبواب، ولا تأكل شيئاً غيرها، فصعب ذلك على المريد، وعجز عن ذلك، فلما كبر سنه اضطر إلى السؤال والحاجة، فكان يرى أن ذلك عقوبة لمخالفته لذلك الشيخ في أيام إرادته»^(٣)

(١) «الإحياء» ٢٥٠/٢

(٢) «اللمع» ص ٢٥٣

(٣) نفس المصدر .

ولا ريب أن هذه المبادئ مستوردة من «النيرفانا» الهندية أو غيرها، لامن التعاليم الإسلامية، فقد جاء عن النبي ﷺ النهي عن السؤال في أحاديث كثيرة، منها: قوله ﷺ لقبيصة بن مخارق الهلالي : «يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمّل حمالة، فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش، ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلاناً فاقة، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش، فما سواهن من المسألة -يا قبيصة- سحت يأكلها صاحبها سحتاً»^(١)

ولو فرضنا أن الإنسان مضطر للسؤال حفاظاً على حياته كما يجوز له أكل الميتة في هذه الحالة، فإننا لا نستطيع أن نفهم أن في ذلك وسيلة ذاتية لغفران الذنوب، ودخول الجنة، فكيف إذا لم يكن مضطراً للسؤال ؟ وهذا يؤكد لنا أن السؤال مطلب صوفي، وليس مما تلجئهم إليه الضرورة، «عن ذي النون المصري قال : كان لي رفيق موافق -يعني صوفياً- رعاه الله عز وجل وانتقل من محنة الدنيا إلى نعمة العقبي، ورأيت في النوم فقلت له : ما فعل الله بك ؟ قال : غفري، قلت: بأي خصلة ؟ قال : أوقفني وقال: يا عبدي لقد تحملت كثيراً من الذل، والمشقة من السفلة، والبخلاء، ومددت إليهم يدك، وصبرت في ذلك، وقد غفرت لك بذلك»^(٢)

وقال الطوسي : «والأكل بالسؤال أجمل من الأكل بالتقوي»^(٣) ونقل ابن عجيبة عن التحيبي تأصيلاً لأمر السؤال فقال: «كيفيته: أن يتوضأ الرجل ويصلي ركعتين، ويأخذ الزنبريل [الوعاء] بيده اليمنى، ويخرج إلى السوق ومعه رجل آخر يذكر الله ويذكر الناس،

(١) رواه مسلم : ٧٢٢/٢ ح ١٠٤٤ ، والجائحة : الآفة التي تهلك الثمار والأموال وتستأصلها، وكل مصيبة

عظيمة، والسحت : هو الحرام، انظر [النهاية لابن الأثير]

(٢) «كشف المحجوب» ص ٦٠٥ / ترجمة : د. إسعاد قنديل .

(٣) «اللمع» ص ٢٥٥

والناس يعطونه في ذلك الزنبيل حتى يجمع ما تيسر من الطعام، ويعبئه بين الفقراء فيأكلون طعاماً حلالاً بلا تكلف، ولا كلفة، هذا ما تيسر لنا في حكم السؤال^(١)»

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأركان الأربعة لو ضبطت بالضوابط الشرعية وقيدت بأسس الاعتدال لكان لها مستند من الشرع الخفيف، ولكنها لما خرجت عن حيز الانضباط ودخلت في حيز الإفراط، والبعد عن التشريع الإسلامي كان لابد أن يكون مصدره أجنبياً عن الإسلام .

وهكذا: «فكما أجاع الهنود أنفسهم أجاع الصوفية أنفسهم، وكما أرهقت الهنود أنفسهم بالسهر اتبعهم الصوفية فأضعفوا أنفسهم في السهر، وكما صمت عباد الهنود ديانة سار على نهجهم الصوفية بالصمت، وكما اختلى الهنود في الغابات تعبداً اقتفى أثرهم الصوفية فسبوا لأنفسهم الخلوة والعزلة، وكما رغب الهنود عن العمل وفضلوا التكسب بالسؤال اتبعهم الصوفية معتبرين ذلك أفضل من العمل، كل ذلك من أجل رياضة النفوس، ومجاهدتها.^(٢)»

وقال الأستاذ إحسان - رحمه الله - : «والمعروف أن التسول والاستجداء والوقوف على أبواب الناس، وحمل المحلاة، والكشكول من لوازم الديانة البوذية، ومن نصائح بوذا الثمانية المشهورة التي نصح بها دراويشه ورهبانه، كما أنه ألزمهم سير السراري، وقطع الصحاري، أو المكوث في الخانقاوات، والانشغال فيها بالذكر، ولقد أخذت الصوفية هذا النظام بكامله من البوذية، وألزموا أنفسهم به، كأنهم هم الذين نصحهم بوذا بذلك^(٣)»

(١) ابن عحية : «(إيقاظ الهمم)» ص ٣٣٣ / القاهرة / ١٤٠٢ هـ

(٢) د. إبراهيم التركي : «(التصوف وتأثره بالنصرانية والفلسفات القديمة)» ص ١٩١-١٩٢ / رسالة دكتوراه بالجامعة الإسلامية / ١٤١٢ هـ [غير منشور]

(٣) «(التصوف : المنشأ والمصادر)» ص ١٠٣ ، والكشكول : قدح المكدي يجمع فيه رزقه. عبد الله البستاني : «(الوافي)» ص ٥٤٠ / بيروت / ١٩٨٠ م .

ويدو لي أن من أهم الأسباب والعوامل المؤدية إلى انتقال فلسفة «النيرفانا» و«اليوجا» من الفلسفة الهندية إلى التصوف أولئك الذين دخلوا الإسلام وهم متشبعون بتلك الأفكار باعتبارها الشائعة في بلادهم، فكان من السهل عليهم إحياء تلك المبادئ في دائرة الإسلام باسم الزهد الإسلامي، فهذا أبو يزيد يتحدث عن شيخه في التصوف والذي كان حديث عهد بالكفر، فيقول: «صحبت أبا علي السندي، فكنت ألقنه ما يقيم به فرضاً، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفاً»^(١)

ويؤكد هذا:

١- أن معظم أوائل الصوفية قد نهلوا من مناهل أجنبية قبل تصوفهم، وكثير منهم ينحدرون من أصول غير عربية، كإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، وأبي يزيد البسطامي ويحيى بن معاذ الرازي، وغيرهم كثير.

٢- أن التصوف ظهر أولاً وانتشر في بلاد ما وراء النهر التي كانت مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية.^(٢)

٣- أن الصوفية أنفسهم اعترفوا بهذا التأثير، لقد تحدث المنوفي عن الحلّاج وغيره فقال: «وأكثر الصوفية الأعاجم خلطوا بين الفلسفة الفارسية القديمة أو الهندية، وما قبسوه عن اليونانية والأفلاطونية الحديثة، وبين تصوفهم الخاص... وتأثروا ببراهمة الهند والفرس في أزيائهم وطقوسهم، واعتنقوا قدراً من أفكارهم»^(٣)

(١) «التصوف: المنشأ والمصادر» ص ١١٨ عن «المعراج» للسامرائي ص ٢١٦

(٢) انظر «التصوف: المنشأ والمصادر» ص ٩٨، ومقدمة «في التصوف الإسلامي وتاريخه» ص [ح ط]

(٣) «جمهرة الأولياء» ٢٦٦/١ - ٢٦٧

٤- إن من نظر في مناهج فلاسفة الهند الذين دخلوا الإسلام وتصوفوا لم يزد في أن أولئك لم يعدلوا مما كان عندهم من «اليوجا» و«النيرفانا» شيئاً كثيراً، وإليك نماذج قليلة من مجاهدات متصوفة الهند بعد الإسلام :

- حكى عماد الدين الأموي أن صوفياً هندياً دمعت إحدى عينيه، ولم تبتك الأخرى فقال للتي لم تدمع : لأحرمك النظر إلى الدنيا، وغمض عينه فلم يفتحها أكثر من ستين سنة. (١)

- وصوفي هندي آخر اسمه خضرسيو ستاني كان يسكن في المقابر، ولا يلبس إلا رداء واحداً، ويأكل العشب وأوراق الشجر، وكان له تنور يحميه ويتعبد فيه، وكان يتعبد في الصيف على جمر حار خصه لنفسه. (٢)

- وصوفي هندي آخر مشهور هو: فريد الدين المعروف بكنج شكر غلق نفسه معكوساً في بئر، ولم يزل على هذه الحالة أربعين سنة (٣) [كذا زعموا]

- وآخر اسمه أحمد عبد الحق حفر لنفسه قبراً واشتغل فيه بالعبادة ستة أشهر. (٤)

وهكذا في قصص كثيرة مثيرة، تحكي كيف انتقل هؤلاء الهنود بعباداتهم السابقة إلى المسلمين.

(١) انظر «حياة القلوب» بهامش «قوت القلوب» ٢١٩/٢

(٢) انظر «التصوف» لإحسان ص ١١٢ عن «تذكرة الأولياء» لمرزّه محمد آخو الدهلوي ٣١/٣ [أردو]

(٣) انظر: نفس المصدر

(٤) نفسه

ومن يتأمل قصة توبة إبراهيم بن أدهم وقارنها بقصة توبة بوذا[ت٤٧٨ق م] ير العجب من تشابه القصتين لدرجة لايشك معها أن الصوفية الذين حاكوا قصة إبراهيم صوروها صورة طبق الأصل لما كانوا سمعوه عن حياة بوذا وسيرته :

- فكل واحد منهما كان في رغد من العيش؛ حيث كانت عائلة بوذا هي المالكة لبنارس، وابن أدهم كان أمير بلخ .

- كل منهما ناداه مناد سمع صوته فوعظه، فتنبه إلى ضرورة ترك الدنيا .

- بينما يخلع بوذا ملابسه وأملاكه ويعطيها لخدمته (جانا) نجد ابن أدهم يخلع ملابس الملك ويعطيها لعبده الذي كان يرعى غنمه، ويهب له الغنم بعد ما تسلم منه ملابس الرعي .

- كل منهما عند مغادرته بلده كان ترك زوجة استقبلت مولودها الأول للنو .

- تعرض الشيطان لهما وحاول صدهما عن الزهد والرياضة، وذكرهما بما كانا عليه من الملك، فصدما .

- اعتزل بوذا في بعض الخرب ستة أعوام، واختلى ابن أدهم في غار بنيسابور تسعة أعوام ظهر لهما الكشف والإشراق بعد ذلك.^(١)

وقريب من فلسفة ((التيرفانا)) الهندية فلسفة فارسية عرفت بالإشراقية، وهذه الفلسفة كشفية بحتة، يقول النشار: «الكشف حكمة المشاركة من أهل فارس، إن

(١) انظر قصة ابن أدهم في ((طبقات الصوفية)) للسلمي ص١٢/ القاهرة/ ١٣٨٠هـ و((حلية الأولياء)) ٣٦٧/٧

وقصة بوذا في ((الموسوعة العربية)) ٤٢٦/١-٤٢٧ و((التصوف المنشأ والمصادر)) ص٥٣-٥٥

حكمتهم ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضاتها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها^(١)»

وهذه الفلسفة اللدنية، أو الكشفية انتقلت من اليونانيين إلى أهل فارس، فإنها كانت حكمة اليونان قاطبة عدا أرسطو وأتباعه الذين كان اعتمادهم على البرهان العقلي لاغير.^(٢)

وجاء في «التعريفات»: «الحكماء الإشرافيون رئيسهم أفلاطون.^(٣)» وحقبة هذه الحكمة هي ما ذكره الشهرستاني في قوله: «ومذهبهم في الباري أنه نور محض، إلا أنه لايس جسداً ما يستتر به لئلا يراه إلا من استأهل رؤيته واستحقها... فإن من حارب النفس الشهوية حتى منعها عن ملاذها فهو الناجي من دنيات العالم السفلي، ومن لم يمنعها بقي أسيراً في بدنها، والذي يريد أن يحارب هذا أجمع فإنما يقدر على محاربتها بنفسه التجبر والعجب، وتسكين الشهوة، والحرص والبعد عما يدل عليها ويوصل إليها^(٤)»

إذا نحن أمام فلسفة تفترض رؤية داخلية، وتجربة صوفية تهدف إلى تفجير طاقات وأنوار تشرق على القلوب فتكشف المعارف .

ويبدو أن هذه الفلسفة الأفلاطونية المصبوغة بالصبغة الفارسية تلتقتها الصوفية عن طريق المصاحبة والاختلاط بهؤلاء الفلاسفة، والفلسفة ذاتها وصلت إلى الفرس بانتقال بعض المعلمين من اليونان إلى جنديسابور - كما تقدم - ويقول صاحب «قصة الحضارة»: «وازدهرت حركة التصوف في بلاد الفرس بنوع خاص، ولعل سبب ازدهارها فيها

(١) «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص ٣٠٢، وانظر «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ٣٠٩-٣١٠

(٢) انظر التعليقات على «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ٣١٠ نقلاً عن الشيرازي، والنشار: الموضع السابق.

(٣) مادة [ح ك م]

(٤) «الملل والنحل» ٢/٢٦٤

قربها من بلاد الهند، كما ازدهرت في جنديسابور بتأثير الديانة المسيحية وتقاليدهم
الأفلاطونية الجديدة التي وضعها فلاسفة اليونان بعد أن فروا من أثينة إلى فارس^(١)»

أما العلاقات الوطيدة التي نشأت بين رجال التصوف وبين الفلاسفة المتسبين إلى
الإسلام فيمكن أن نشير إلى بعض مظاهرها باعتبارها إحدى أسباب التأثير :

- فأبو سعيد بن أبي الخير الصوفي الفارسي ت ٤٤٠ هـ المشهور كان من أهل
خراسان، واتصل بابن سينا الفيلسوف، وحكايات ابن أبي الخير مع ابن سينا مشهورة،
وروي أنه قال : « إن ما يراه ابن سينا أعرفه^(٢) » ويعني : أن المعارف التي يصل إليها ابن
سينا بأقسطه المنطقية، وبراهينه الفلسفية، يصل إليها ابن أبي الخير عن طريق رياضاته
ومجاهداته، وهذا يدل على الموافقة التامة .

- والحلاج ت ٣٠٩ هـ الصوفي المشهور كان صديقاً حميماً لمحمد بن زكريا الرازي
ت ٣١٣ هـ الفيلسوف المعروف^(٣).

- وابن سبعين ت ٦٦٩ هـ الصوفي الوجداني الشهير كان مشهوراً بالفلسفة أيضاً
واسع المعرفة بها والإطلاع عليها، والتمسك بمحصلاتها^(٤) وكان يبذل في تعظيم ابن باجة
الفيلسوف الأندلسي المعروف ت ٥٣٣ هـ^(٥)

(١) « قصة الحضارة » ٢١٥/١٣

(٢) انظر « كشف المحجوب » ص ١٩٥، و« قصة الحضارة » ٢١٨/١٣

(٣) انظر « تاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ٢٩٥

(٤) انظر : « الموسوعة العربية » ١٨/١

(٥) انظر : « بغية المرتاد » ص ٤٤٧

- وأبو حامد الغزالي الصوفي أخذ مادته الفلسفية من كلام ابن سينا، ولذلك قالوا: أبو حامد أمرضه «الشفاء»^(١)

- وكان الجليلي الصوفي المعروف من أعظم الناس تعظيماً لأفلاطون، حتى قال: «ولقد اجتمعت بأفلاطون الذي يعدونه أهل الظاهر كافراً، فرأيت أنه وقد ملأ العالم الغيبي نوراً وبهجة، ورأيت له مكانة لم أرها إلا لآحاد من الأولياء، فقلت له: من أنت ؟ قال: قطب الزمان، وواحد الألوان، ولكم رأينا من عجائب وغرائب مثل هذا ليس من شرطها أن تفشى»^(٢)

ومن أبرز الفلاسفة الذين انتصروا لعقيدة وحدة الوجود- التي كانت إحدى نتائج الحكمة الإشراقية- أبو نصر الفارابي، وذلك عن طريق التوفيق بين نظرية الفيض وبين نظرية وحدة الوجود، ومعنى الفيض: أن جميع المخلوقات فاضت عن الذات العلية، فمنها مبدؤها، وإليها معادها.^(٣)

يقول الفارابي: «واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه»^(٤)

ويقول في إشارة واضحة إلى الجمع والفرق الصوفيَّين: «كل مدرك متشبه من جهة ما يدرجه تشبه التقبل والاتصال، فالنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الخفية

(١) انظر: «بغية المرتاد» ص ٤٩

(٢) «الإنسان الكامل» ٥٢/٢-٥٣

(٣) انظر «المعجم الفلسفي» ١٧٣/٢

(٤) الفارابي: «فصوص الحكم» ص ٥٨

على ضرب من الاتصال فترى الحق في كل شيء، وتبطل عن ذاتها فإذا رجعت إلى ذاتها
وآلت فأف.^(١)»

وهكذا «كما حاول ((فلاسفة الإسلام)) أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية [ما
وراء الطبيعة] في عقول المسلمين نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث
ميتافيزيقي تأثر بكل ما حوله من فلسفات... وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة
الحلول، وعقيدة وحدة الوجود.^(٢)»

ويعدُّ السهروردي المقتول سنة ٥٨٧هـ أبرز من قام بدور فعال في إحياء الحكمة
الإشراقية الفارسية، حيث لاحظ أن هناك ما يشبه الجفوة بين الفلاسفة المشائين أتباع
أرسطو العقلانيين، وبين الصوفية المتأثرين بفلاسفة الهند، والأفلاطونية الجديدة الذين
عولوا على الكشف تعويلاً كلياً، وأحدثت هذه الجفوة فجوة ونزاعاً بين أهل النظر
القياسي من المتكلمين العقلانيين، وبين أهل الذوق من الصوفية حتى جاء السهروردي -
وهو فيلسوف عرف التصوف- فحاول التوفيق بين الطائفتين بأسلوبه الخاص، فأحيا
حكمة فارس القديمة ممزوجة بمنهج أرسطو العقلاني، وسماها «المنطق الشرقي» أو «الحكمة
الإشراقية».^(٣)

وذكر السهروردي أنه لم يتوصل إلى هذه الحكمة عن طريق البحث والنظر،
والبرهان، بل حصل عليها بالذوق والكشف، ثم وضعه -حسب زعمه- في شكل
برهاني، يقول: «لم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة

(١) نفس المصدر ص ٦٦.

(٢) النشار: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» ٥٣/١.

(٣) انظر النشار: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص ٣٠٣، و«التصوف» لإحسان ص ١٢٦.

عليه^(١)» وقال: «إن النفس إذا قويت بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف.^(٢)»

والرجل مع أنه حمل حملات عنيفة على الفلسفة الأرسطية إلا أنه لم يتمكن من التخلص منها،^(٣) فكل ما فعله أنه قرر مجموعة من العقليات كما صنع غيره من الفلاسفة، ثم زعم أن هذا العلم لم يحصل عليه بالتفكير على طريقة الفلاسفة، بل بالكشف والذوق، وذلك ليقنع الصوفية والعقلانيين بطريقته، وبذلك كان السهروردي بحق همزة الوصل بين أهل الكشف، وأهل البرهان من الفلاسفة.

ومثله في ذلك مثل القنوي الفيلسوف الصوفي الذي يقول: «إن الفلك الأطلس المسمى بلسان الشرع العرش، وفلك الثوابت المسمى عند أهل الشرع الكرسي قديمان كما يدل عليه الكشف الصحيح، والعيان الصريح.^(٤)»

وبكل ما سبق نستطيع أن نقرر :

١- أن «النيرفانا»، و«اليوجا» الهنديتين، والنظريات الفيضية الأفلاطونية، والفلسفة الإشراقية الفارسية، وإن اختلفت في الأسماء إلا أنها تهدف إلى شيء واحد هو الوصول إلى اكتساب المعارف وتفجيرها عن طريق الرياضات، والمجاهدات.

(١) السهروردي : «شرح حكمة الإشراق» ص ١٦

(٢) السهروردي : «هياكل النور» ص ٤٣-٤٤ / القاهرة / ١٣٣٥ هـ

(٣) بل ذكر ابن تيمية أن مادته الفلسفية أخذها عن الفلاسفة والصائين، والمحوس. [بغية المرتاد ص ١٩٤ -

[١٩٥

(٤) صدر الدين القنوي: «كشف أسرار جواهر الحكم» بواسطة «كشف الظنون» ١/ ٣٣٥

٢- أن أهل الفيض والإشراق اتفقوا على القول بوحدة الوجود، مع اختلاف يسير في تطبيق النظريتين .

٣- أن بعض الصوفية أخذ خلاصة ما توصل إليه هؤلاء، فأخرجوه في قوالب المكاشفات، والمحاطبات الصوفية.^(١)

٤- أن الصوفية بعد أن تقرر لديهم ما للكشف من الأهمية حتى صار مرجعاً لفهم النصوص، وأصلاً لتأويلها - كما سبق تحقيقه - قد أخذوا عن الفلاسفة طريقة الوصول إلى المعارف وهي: المبالغة في تعذيب البدن، وإذلال النفس .

وحتى تتضح لنا صورة تأثير الصوفية بالفلاسفة في قضية التأويل لابد أن نلفت الأنظار هنا إلى أن القوم - بعد أن أخذوا من الباطنية مذهبهم في الظاهر والباطن - جاروا الفلاسفة في قضية ذات صلة وثيقة بالظاهر والباطن، وهي قضية تقسيم الناس إلى عوام، وخواص واعتبار خطاب الشرع خطاباً ثنائياً غير موجه كله إلى الناس، فابن عربي - وهو الذي يمثل القمة في ميدان التأويلات الصوفية - له نظرتان إلى الناس: فهو عندما يخاطب أهل الظاهر الذين يرى أنهم لم يقفوا على حقيقة الكشف الإلهي، ولم يكن لهم نصيب من التحليات الإلهية فإنه يتظاهر بترك التأويل، بل ويذمه أحياناً، وهذا هو الغالب على منحاه في «الفتوحات» حيث يرى التفويض في الصفات.

وأما الاتجاه الثاني الذي يمثل حقيقة مذهبه الذي يضمن به على غير أهله، فهو أن ظاهر الشرع عنده ليس إلا نصيب العامة من الناس وأصحاب النظر الفكري، كما أن

(١) انظر ((درء التعارض)) ٢٤١/٦

الأنبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر في حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف والعرفان، بأن وراء هذا الظاهر باطناً خاصاً بأهل الكشف وحدهم.^(١)

وأبو حامد -رغم حملته المشهورة المسعورة على الفلسفة، وإغراقه في التصوف- لم يتخلص من الأسس الفلسفية، والأصول اليونانية، كيف يتخلص منها والتصوف ذاته مزيج من الأسس والعقائد المختلفة، ومن ضمنها تلك الأسس والأصول؟-والذي يقرأ كتب الغزالي بإمعان يكاد يحزم بأن الرجل كان يخفي عن قرائه مذهباً موعلاً في الغموض، وكان يشير إليه بين الحين والآخر عن طريق التلويح، ويصرح في بعض كتبه بأنه صنف كتاباً أودعه أسرار ذلك المذهب، وكنتم أمره عن الناس حتى لا يتضرر به من هم دونه في المعرفة والفطنة، يقول أبو حامد: «وهذه العلوم الأربعة: أعني علم الذات، والصفات، والأفعال، وعلم المعاد أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقناه.. بعض التصانيف، لكننا لم نظهره، فإنه يكل عن فهمه أكثر الأفهام، ويستتضر به الضعفاء، وهم أكثر المترسمين بالكلام، وحرام على من يقع هذا الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات».^(٢) ويقول: «وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة.. فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا المضمون بها على غير أهلها».^(٣) «ونحن إذا قرأنا ((جواهر القرآن)) وقارناه برسالة ابن سينا ((الأضحوية في أمر المعاد)) وجدنا الشبه واضحاً، والعلاقة قوية بينهما، فالفكرة التي سادت الكتابين واحدة، وإن اختلفت ألفاظ الغزالي عن ألفاظ ابن سينا، إلا أن هذا لا ينفي أن التأويل هو الفكرة السائدة في منهج الكتابين، فالخطاب الديني عندهما ليس إلا رمزاً ومثالاً فقط، أما الحقائق الباطنية عندهما فهي الجوهر المقصود الذي لا يكشف

(١) انظر ابن عربي: ((فصوص الحكم)) ص ٥٥-٥٦، ٩٣، ١٢٦.

(٢) ((جواهر القرآن)) ص ٢٧-٢٨/القاهرة/١٣٥٢هـ.

(٣) ((الأربعين في أصول الدين)) ص ٢٥/ بيروت/ دار الآفاق الجديدة.

عنه إلا للخاصة. ^(١)» ومن تنظيراتهم لهذا التقسيم قول الكمشخانوي: «أما الذين اقتصروا على الشريعة فهم العامة ^(٢)» وقرروا أن «أكثر الشريعة جاءت على فهم العامة ^(٣)»

المقصود من هذا كله: أن هذه الأسس الباطنية، والأصول الفلسفية لما غزت علوم الأمة الإسلامية لم ينج منها لا المتكلمون، ولا الصوفية، بل تأثروا بها تأثراً بالغاً ظهر في حياتهم الثقافية والفكرية، ومناهجهم العملية والسلوكية، فكانت الأساليب الهندية والأفلاطونية والفارسية في تعذيب النفس والتضييق على البدن هي وسيلة هؤلاء الصوفية للوصول إلى الكشف الذي يعدون معارفه أرقى المعارف، وبالتالي قدموه على النصوص الشرعية إن هي تعارضت معه، كما جعلوا من تقسيم الناس إلى عوام ونحواس، وتقسيم خطاب الشرع تبعاً لذلك إلى خطاب جمهوري وغيره وسيلة لتأويل كثير من النصوص الشرعية، وذلك كله في دائرة ضوء منهج الباطنية القاضي بتقسيم كل شيء إلى ظاهر وباطن.

(١) الجليلند : المصدر السابق ص ١٤٢

(٢) «جامع الأصول في الأولياء» ص ٨٩

(٣) الترمذي الحكيم: «حتم الأولياء» ص ٢٣٧

المبحث الثالث

نماذج من تأويلات الصوفية :

ما أولوه من التصوص على أساس عقيدة وحدة الوجود: ^(١)

- قوله تعالى حكاية عن فرعون : ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النازعات : ٢٤] يقول صاحب «الفصوص» : «ولما كان فرعون في منصب التحكم، صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف وإن جار في العرف الناموسي لذلك قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ أي: وإن كان الكل أرباباً فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم، ولما علمت السحرة صدقه فيما قال لم يتكروه وأقروا له بذلك فقالوا: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [سورة طه : ٧٢] فالدولة لك فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون ^(٢)»

- قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [سورة الأنفال : ١٧] قال ابن عربي: «...فَسَلَبَ الرَّمِي عَنْهُ؛ لِأَنَّهُ بَدُونَ اللَّهِ لِأَشْيَاءٍ مُحَضَّ، فَلَا يَكُونُ رَامِيًا، وَأُثْبِتَ الرَّمِي لَهُ بِاعْتِبَارِهِ أَنَّهُ هُوَ، بَلْ هُوَ الظَّاهِرُ بِصُورَتِهِ حَتَّى وَجَدَ فَرَمَى، لِذَلِكَ قَالَ: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾» وقال: «والدليل على ذلك [عدم وجود الغير] ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها هذا الرمي في الحس، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولاً، ثم أثبت لها وسطاً، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في

(١) راجع في معنى هذه العقيدة الخبيثة «تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي» ٤٦١/١-٤٧١، وخلصتها:

أن العالم بكل ما فيه إنما هو تعينات وتجليات لله، فلا شيء إلا الله، فالإنسان والحيوان، والجماد آلهة وأرباب.

(٢) «فصوص الحكم» ص ٣٢٠، ٣٢١ وانظر «بغية المراتد» ص ٣٧٩

صورة محمدية^(١)». لا ريب أن عقيدة وحدة الوجود من أبطل العقائد،^(٢) حيث يلزم معتقدها أن لا يفرق في عبادته - إن كانت له عبادة - بين خالق ومخلوق، فيعبد جميع المظاهر، ويعتقد جميع المعتقدات؛ لأن الكفر عنده غير ممكن، ومن هنا كانت عقيدة وحدة المعبودات إحدى نتائج وحدة الوجود، وقد أسلفت أن عقيدة وحدة المعبودات أحيث من وحدة الأديان .

وبناء على هذا فقد جعل أهل وحدة الوجود لهذا المنحى نصيباً من النصوص تأولوها على أساسه، ومن ذلك :

- قوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [سورة هود: ٥٦] أوله ابن عربي بقوله: «فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير المغضوب عليهم من هذا الوجه، ولا الضالين...» وعن المجرمين يقول: «وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم؛ لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة، فما مشوا بنفوسهم، وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب» ويقول: «فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه.»^(٣)

ونعوذ بالله من الأهواء المضلة، هذه الآية نزلت في تقرير التوحيد الخالص لله تعالى وهؤلاء يؤولونها على جواز الشرك بالله؛ فإن قوم لوط قالوا له: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ. مِنْ دُونِهِ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونَ . إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ

(١) (فصوص الحكم) ص ٥٨ ، ٢٨٣ على التوالي .

(٢) راجع رسالة شيخ الإسلام «حقيقة مذهب الاتحاديين» ضمن «مجموعة الرسائل والمسائل» ١١٤-٣/٢ ،

حيث كشف عن حقيقة هؤلاء، وبين بطلان مذهبهم بالعقل والنقل، على نحو لا تراه في غير ذلك الكتاب .

(٣) (الفصوص) ص ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٦٦ على التوالي وانظر ص ٢٤١

أخذ بناصيتها ﴿سورة مود : ٥٤-٥٦﴾ يقول الحافظ ابن كثير في تفسير الآية: «وقد تضمن هذا المقام حجة بالغة، ودلالة قاطعة على صدق ما جاءهم به، وبطلان ما هم عليه من عبادة الأصنام التي لا تنفع ولا تضر، بل هي حماد لا تسمع ولا تبصر، ولا توالي، ولا تعادي وإنما يستحق إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له الذي بيده الملك وله التصرف، وما من شيء إلا تحت ملكه، وقهره، وسلطانه، فلا إله إلا هو ولا رب سواه. ^(١)»

- قوله تعالى: ﴿فإينما تولوا فثم وجه الله﴾ [سورة البقرة : ١١٥] يقول ابن عربي -إمام أهل الوحدة-: «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الإله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: ﴿فإينما تولوا فثم وجه الله﴾. ^(٢)»

والحق أن هذه الآية نزلت في جواز توجه المسافر المصلي صلاة التطوع إلى حيث توجهت راحلته، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل من مكة إلى المدينة، على راحلته حيث كان وجهه وفيه نزلت ﴿فإينما تولوا فثم وجه الله﴾. ^(٣)»

ويقول الجيلي: «فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات؛ لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود، وهو حقيقتهم فكفروا أن يكون لهم رب؛ لأنه تعالى حقيقتهم ولارب له، بل هو الرب المطلق، فعبدوه من حيث ما

(١) (تفسير القرآن العظيم) ٦٩٦/٢

(٢) (الفصوص) ص ١٦٥، وانظر ص ٣٤٤، والهيولى: مادة قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور [المعجم الوسيط ١٠٠٤/٢]

(٣) رواه مسلم ٤٨٦/١ ح ٧٠٠ ورواه غيره من أصحاب السنن وانظر (تفسير ابن كثير) ٢٣٦/١

تقتضيه ذواتهم التي هو عينها، ثم من عبد منهم الرثن فلسراً وجوده سبحانه بكماله -بلا حلول ولا مزج- في كل فرد من أفراد ذوات الوجود، فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها فما عبدوا إلا الله^(١).

لاشك أن هذا الفكر يمثل دعوة دخيلة على الإسلام تحارب دعوات جميع الأنبياء والرسل، وتحاول القضاء على العقيدة الإسلامية الصافية من داخل نصوص الكتاب، فكانت جناية تأويلهم من أبحث الجنايات، وأصرحها .

ومما أولوه على أساس الكشف الصوفي:

- قوله تعالى: ﴿وَيَمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ﴾ [سورة نوح : ١٢] قال ابن عربي: «أي: بما يميل بكم إليه.» وقال الشارح القاشاني: «من الواردات القدسية، والكشوف الروحية، والتحليات الشهودية الجاذبة إياكم إليه^(٢)» وهذا التأويل فساد لا يحتاج إلى بيان، فالأموال جمع مال، وهو معروف، أما الميل فيختلف عنه جذراً ومعنى، وحمل هذا على هذا جناية على اللفظ والمعنى .

- قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [سورة الشعراء : ٢٤] قال: «أي: أهل كشف ووجود فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم^(٣)»

- قوله تعالى: ﴿إِنْ أَلَّهِ يَأْمُرْكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [سورة البقرة : ٦٧] قالوا: «بقرة كل إنسان نفسه، والله أمرك أن تذبحها^(٤)»

(١) (الإنسان الكامل) ص ١٢٢، ولا تحسب قوله «(بلا حلول ولا مزج)» نوعاً من التنزيه؛ فكل ما في الأمر أن الرجل ينفي الحلول، ويثبت الوحدة المطلقة .

(٢) (الفصوص) وشرحه ص ٦٤

(٣) نفس المصدر ص ٣١٨

(٤) ابن عطاء الله : (لطائف المنن) ص ٢٤٨ / القاهرة / ت: د. عبد الحليم محمود .

والمقصود بهذا التأويل - كما هو ظاهر - تبرير تلك المبالغات في تعذيب النفس طلباً للكشف، وإيجاد دليل لها من نصوص الكتاب .

- قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ...﴾ إلى قوله: ﴿مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة المائدة : ١١٢-١١٥] نقل البيضاوي عن بعض الصوفية تأويل المائدة بحقائق المعارف الكشفية حيث قال: «المائدة هنا عبارة عن حقائق المعارف فإنها غذاء الروح، كما أن الأطعمة غذاء البدن، وعلى هذا فلعل الحال، أنهم رغبوا في حقائق لم يستعدوا للوقوف عليها، فقال لهم عيسى عليه السلام: إن حصلتم الإيمان فاستعملوا التقوى حتى تتمكنوا من الاطلاع عليها، فلم يقلعوا عن السؤال وألحوا فيه، فسأل لأجل اقتراحهم فبين الله سبحانه وتعالى أن إزالتها سهل، ولكن فيه خطر وخوف عاقبة، فإن السالك إذا انكشف له ما هو أعلى من مقامه لعله لا يحتمله ولا يستقر له، فيضل ضاللاً بعيداً»^(١)

إن هذا الفكر الباطني لا مكان له في الشريعة الإسلامية الغراء، «فالمعلوم لكل مسلم أن الحقائق الدينية هي رحي الله إلى رسوله، وكلما ازداد المسلم علماً كان العلم سلباً إلى اليقين لا إلى الشك، وكلما انكشف له حكم من أحكام الله واستمسك به، كان ذلك معبراً له إلى النجاة، لا أن يضل ضاللاً بعيداً»^(٢)

- قوله ﷺ : «(العلماء ورثة الأنبياء)»^(٣)، أولوا هذا الحديث على أساس العلوم الكشفية، ولذلك لما ادعى ابن عربي أن ما كتبه في كتابه «(الفصوص)» ليس من عنده

(١) البيضاوي: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» ص ١٣٧/ القاهرة/ المطبعة المصرية .

(٢) د. عبد الفتاح سلامة: «(المعجزات والغيبيات...)» مجلة الجامعة الإسلامية/ عدد ١٢/ ص ١٨٦/ ١٤٠٠هـ

(٣) د: ح ٣٦٤١، ت: ٢٦٨٢، ق: ٢٢٣ من حديث أبي الدرداء، قال الترمذي: ليس عندي بمنصّل. لكن له شواهد يرتفع بها إلى درجة الحسن. انظر: تخريج الكشاف. للزيلعي ٧/٣-١٠/ الرياض/ دار ابن خزيمة.

اعتمد على هذا الحديث مدّعياً الإرث النبوي في تلقي العلوم! فيقول: «فما ألقى إلا ما يُلقى إليّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما يُنزل به عليّ، -ثم خاف أن يفهم أنه يدعي النبوة، فقال:-ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث» قال الشارح: «...لقوله عليه الصلاة والسلام «العلماء ورثة الأنبياء»^(١)»

ومما أولوه على أساس الظاهر والباطن :

إن جميع التأويلات الصوفية التي مرت معنا -والتي لم تمر- لا تخرج عن إطار مذهب باطني موغل في الخفاء، لا يعطي لظاهر النصوص أي اعتبار، إلا أننا في الأمثلة التالية سنورد قليلاً من النماذج للنصوص التي حاولوا إخضاعها لدعم فكرة الباطن:

- قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ [سورة نوح: ٥] قال ابن عربي: «﴿لَيْلًا﴾ إلى الباطن ﴿وَنَهَارًا﴾ إلى الظاهر»^(٢)

- قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [سورة الشعراء: ٢٨] قال: «فجاء بما يظهر ويستتر وهو: الظاهر والباطن، وما بينهما، وهو قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد: ٣] أي: بما ظهر من عالم الأجسام والخلق، وما بطن من عالم الأرواح والأمر، وما بين الظاهر والباطن من التعينات والشئون الجامعة بين الأرواح، والأجسام، فإن المشرق للظهور، والمغرب للبطون»^(٣)

ومن المثير في هذا الباب أن نجدهم يقلدون الباطنية حتى في تأويل أركان الإسلام، يقول الجيلي: «وأما الصلاة فإنها عبارة عن واحدة الحق تعالى، وإقامتها إشارة إلى إقامة

(١) «الفصوص» مع الشرح ص ١٠ وانظر «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص ٢٧٦

(٢) «الفصوص» ص ٦١

(٣) نفس المصدر ص ٣١٧

ناموس الواحدة بالاتصال بسائر الأسماء والصفات، فالطهر عبارة عن الطهارة من النقائص الكونية.. وقراءة الفاتحة: إشارة إلى وجود كماله في الإنسان؛ لأن الإنسان هو فاتحة الوجود.. وأما الزكاة: فعبارة عن التزكي بإيثار الحق على الخلق... وأما كونه واحداً في كل أربعين في العين^(١)، فلأن الوجود له أربعون مرتبة، والمطلوب المرتبة الإلهية، فهي المرتبة العليا، وهي واحدة من أربعين... وأما الصوم: فإشارة إلى الامتناع عن استعمال مقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية، فعلى قدر ما يمتنع أي: يصوم عن مقتضيات البشرية تظهر آثار الحق فيه.. وأما الحج : فإشارة إلى استمرار القصد في طلب الله تعالى، والإحرام: إشارة إلى ترك شهود المخلوقات.. ثم ترك حلق الرأس: إشارة إلى ترك الرياسة البشرية.. ثم مكة: عبارة عن المرتبة الإلهية، ثم الكعبة: عبارة عن الذات، ثم الحجر الأسود: عبارة عن اللطيفة الإنسانية.^(٢) «

إن العاقل -فضلاً عن المسلم- ليقف موقف المستنكر أمام هذا الغزو العنيف، وأمام هذا الطوفان الجارف الذي لا يهدف إلا إلى النيل من عقيدة الإسلام الصافية التي لا تقوم للأمة قائمة ما لم تُصَفَّ من أدران هذا الفكر الدخيل المدمر، ويرجع المسلمون في عقائدهم وعباداتهم، ومناهج سلوكهم ومعاملاتهم إلى ما كان عليه رسول الهدى ﷺ وأصحابه الكرام، وبذلك فقط -لاغيره- تستعيد الأمة خيريتها وقيادتها، وسيادتها:

﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون

بالله﴾ [سورة آل عمران : ١١٠]

(١) هذا غير معروف في أحكام الزكاة .

(٢) «الإنسان الكامل» ص ١٣٤ وقارن هذا بما تقدم من تأويل الباطنية لهذه الأركان في ص ٣٧٩-٣٨٠ هل ترى فرقاً ؟

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا
اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ
خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [سورة النور: ٥٥]

اللهم احفظ لنا عقائدنا من الإلشراك بك، وجوارحنا من الإصرار على مخالفة
أوامرك، واقتراف نواهيك، وأعمالنا من الابتداء والإحداث في دينك.

واحفظ اللهم قلوبنا من الشك والنفاق والغُلّ، والحسد، والعجب، والغرور، وارزقنا
محبتك، ومحبة أوليائك وموالاتهم أينما كانوا، وبغض أعدائك ومعاداتهم كيفما كانوا
وأينما كانوا، وقنا وكلّ ناصر للسنة، شرّكل عدوّ ناشر للبدعة، آمين.

وصل على نبيك نبي الرحمة ورسولك رسول النعمة محمد وعلى آله وأصحابه
ومن اقتفى آثارهم إلى يوم الدين . و الحمد لله رب العالمين .

الخاتمة

أولاً: تمكث - بحمد الله وتوفيقه - في هذا البحث من رصد وبيان التأويل الصحيح، بذكر ضوابطه، وما يميز به، والتأويل الفاسد بذكر سماته وأماراته، حتى يعرف الواقف عليه ما هو التأويل الشرعي الذي يلزم استخدامه في التعامل مع النصوص الشرعية، وما هو التأويل الفاسد الذي يجب اجتنابه، وإبعاده عن النصوص، ويُنبت من خلال ذلك أن التأويل الصحيح لا بد أن يكون في محاله المحدد، وإطاره المحكم، فتبين :

- ١- أنه لا تأويل في المنصوص أصلاً، وهو المسمى واضح الدلالة .
 - ٢- أن الظاهر يمتنع تأويله إلا بما يوافق عرف المتكلم، وعادته المطردة .
 - ٣- أن الحمل المبيّن يتعين المصير إلى مبيّنه .
 - ٤- أنه لا يوجد في النصوص المتضمنة للمطالب الشرعية نص يحمل غير مبيّن.
- ثانياً: لما كان من القواعد الشرعية الكلية أنه لا إيمان إلا بالتسليم الكامل للوحي في كل ما جاء به، كان إعراض المتأولة عن النصوص، وإقبالهم على العقليات المزعومة أساساً لكل انحراف فكري أو عقدي وقعوا فيه، فكل من أعرض عن الطريقة السلفية النبوية الشرعية لا بد أن يضل ويتناقض، ويبقى في الجهل المركب، والضلال البعيد .

ثالثاً: لما كانت أصول البدع وأسسها كلها ترجع إلى مخالفة النص الشرعي، وعدم الالتزام بمقتضاه كان بدهياً أن يكون التأويل الفاسد أساس كل بدعة ظهرت في الإسلام، وذلك لأن كل مبتدع يسعى إلى البحث عن مستند له في النصوص، وإذا لم يظفر بدليل أو شبهة يغتر بها المخدوعون - ولن يظفر؛ لأن السنة لا تكون دليلاً على البدعة، كما أن الإسلام لا يكون دليلاً على الكفر - لجأ إلى ليّ أعناق النصوص بالتأويل حتى تتفق مع مذهبه الباطل، ولما لم يكن من السهل الميسور - بل ولا من الممكن - تحريف النصوص الشرعية المحفوظة، وتأويلها على هذا النحو، احتاجوا إلى ذريعة يتوسلون بها إلى تأويلاتهم الفاسدة فأتجهوا إلى افتراء قوانين التأويل وأصوله، فنشأت أصول للتأويل لدى جميع الفرق البدعية من المتكلمين، والرافضة، والباطنية، والصوفية، وغيرهم، وفي هذا البحث بذلت ما بوسعي

من جهد ووقت لحصر ما أمكن من أصول التأويل لدى الفرق التي تناولتها الدراسة، ومن ثم التصدي للرد عليها بالمنقول والمعقول .

رابعاً: إن الدور الذي لعبته ترجمة الكتب الأجنبية -بما فيها من مناهج وعقائد فاسدة- إلى لغة القرآن سوف يظل الدور الأبرز في حدوث انحرافات المتفلسفة والمتكلمين وغيرهم من المبتدعة، وخاصة الانحرافات المتعلقة بالتأويل، ومن هنا تناولتُ -بشيء من البسط- عامل التراجع -إلى جانب عوامل أخرى- بدراسة دوافعها، وبدايتها، ورجالها، وآثارها. فظهر لي أن نقل كتب الفلسفة الإلهية إلى لغة القرآن الكريم جاء في إطار مؤامرة أُمّية عالمية محكمة استهدفت العقيدة الإسلامية الصافية، باعتبارها مركز قوة المسلمين .

خامساً: لقد افتتن جميع المتكلمين وأكثر الأصوليين قديماً، وحديثاً بفتنة القول بالمجاز في نصوص الوحي، وجعلوه تُكأَةً لتأويل نصوص الصفات والقدر، وغيرها، وعدّوه مبحثاً من مباحث الأصول، ووسيلة من وسائل فهم الدين، فتصدّينا لهذا المجاز: ما هو؟ وكيف نشأ؟ ومن قال به؟ وما صلته بالتأويل؟ وما مقصد مخترعه؟ وأين تطبيقاته في كتب المجازيين؟ وما هو الحق في هذا الباب؟ وكيف نرد على المخالفين؟

سادساً: إن من أعظم المخاطر الفكرية التي تسلّح بها أعداء الإسلام لغزو المسلمين فكرة تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن، حيث أدرك هؤلاء أن أصول العقيدة الإسلامية وأحكامها إنما عرضت في إطار ألفاظ وكلمات تدل عليها، وأن صلة المسلمين بماضيهم ومنابعهم إنما تبقى ببقاء هذه المصطلحات دالة على معانيها الشرعية، فمتى انصرفت هذه الصلة بين الكلمات وبين المعاني، وأصبحت لا تدل على معانيها الخاصة، ومفهوماتها المحددة تسرب الشك والاختلاف إليها، وأصبحت هذه الأمة فريسة سهلة لكل دعوة مهما بعدت عن العقيدة الصحيحة، حيث يكون التأويل الفاسد هو المطلُّ برأسه في كل مناسبة.

سابعاً: إن السلف الصالح لم يألوا جهداً في الرد على أهل البدع في تأويلاتهم منذ نشأة الفرق، فأصدروا الفتاوى الجادة في حقهم، وتكلموا في جرحهم وبيان أحوالهم

نصيحة للأمم، وصنفوا في ذلك المصنفات النافعة، فظهر من خلال البحث أنهم رحمهم الله سلكوا في ردودهم منهجين:

١- منهج التأصيل: ويكون بعرض العقيدة الصحيحة بأدلتها، مع التركيز على ما فيه نقض لمعتقدات المبتدعة ومناهجهم.

٢- منهج المناظرة، أعني الرد المباشر، ويكون بذكر شبهات المبتدعة ثم الرد عليها، فأحصيت من مؤلفاتهم في الرد على الجهمية والمعتزلة فقط منذ بداية القرن الثالث حتى منتصف القرن السادس الهجري سبعين كتاباً بين مطبوع وغير مطبوع.

ثامناً: لقد قمتُ بعقد مقارنات بين بعض الفرق المتقاربة فكان من نتائج تلك المقارنات أن الأشاعرة والماتريدية لا يختلفون في الأصول الكلامية التي بنوا عليها التأويل، والتبعيض في الصفات إثباتاً وتأويلاً، كما ظهر أن الرافضة والباطنية وجهان لعملة واحدة، وأن أصول الصوفية في اكتساب المعارف وفي التأويل مستقاة من أصول الفلاسفة الإشراقيين وأصول الباطنية لاسيما في قضية الظاهر والباطن.

تاسعاً: لقد زعم كثير من الباحثين المعاصرين أن الجهمية والمعتزلة من الفرق التي انقرضت، ورأوا بالتالي عدم جدوى مناقشة آرائهم فيما يتعلق بالتأويل وغيره، فذكرتُ بعض أقوال هؤلاء، وأبطلتُ مزاعمهم بذكر ما يدل على وجودهم ووجود من يعتنق أفكارهم، ويسلك مناهجهم، ويدافع عنهم بكل حرارة، كما أشرتُ إلى افتقار كثير من هؤلاء الباحثين إلى منهج سليم في التصور والاعتقاد.

عاشراً: لقد اعتمد كثير من الباحثين على كتاب "الفوائد المشوق" المنسوب لابن القيم في نسبة القول بالمجاز إلى هذا الإمام في المرحلة الأولى أو الأخيرة من حياته، فتمكنت - بحمد الله - من تحقيق المسألة بما لا يدع مجالاً للشك في أن الكتاب إنما هو مقدمة ابن النقيب في تفسيره، واستندت في ذلك إلى أقوال بعض العلماء المحققين.

توصية:

١- لقد كانت جهود ابن تيمية رحمه الله في الرد على العقلانيين من الفلاسفة والمناطق من نوع فريد، حيث خبر أصولهم وأغراضهم، ومذاهبهم التي ترجع إليها مقالاتهم، وعقلياتهم، فانتقد أصولهم وقوانينهم، وهجم على مسلماتهم وبراهينهم العقلية التي سموها قطيعات فطعن فيها وبين وجوه ضعفها، فظهر لي من خلال تأمل عمله في هذا الباب أن جهوده في الرد على الفلاسفة والمناطق لا تزال تنتظر من يبرزها، ويجليها، لكن ينتظر من يتصدى لذلك أن يكون متمكناً في الشرعيات، ملمّاً بالعقليات، هادئ البال، رصين التصور، قوي العارضة.

٢- لقد أتاح لي العمل في هذا البحث فرصة الاطلاع على الكثير من كتب أهل الزيغ والضلال- ولا حول ولا قوة إلا بالله- فظهر لي أن هناك عدداً هائلاً من الأحاديث المتيقن وضعها، وعدداً كبيراً يظهر عليها طابع الوضع يستدل بها أهل البدع والضلالات على تقرير عقائدهم في جميع المناحي والنحل الفلسفية والكلامية، والباطنية، وفي التصرف والرفض وغيرها، وتبين لي أن مما رُوِّج مذاهب هؤلاء، وجود هذه الأخبار منسوبة إلى النبي ﷺ فإن غير العارف إذا وقف في كتاب على قول منسوب إلى النبي ﷺ ويكون ذلك الخبر في تقرير عقيدة ما أو منهج ما فسرعان ما يسلم به ويدعن ويعتقد .

من هنا أيقنت أن هناك حاجة ماسة إلى جمع هذه الأخبار، وتصنيفها على أبواب الاعتقاد، وذكر من استدل بها على تقرير العقائد الفاسدة، وتخريجها تخريجاً علمياً ليعرف حقها من باطلها، ولا يخفى أن هذا العمل يحتاج إلى باحث لديه صبر على قراءة أكبر عدد ممكن من هذه الكتب، ومعرفة بأصول التخريج، وإطلاع بعقائد السلف، وانحرافات المبتدعة ومناهجهم. اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه.

فهرس الآيات

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
الفاتحة	٦	٣١٩
البقرة	٢٠١	٣١٩
	٤	١٥٣
	٧	٢٢٧
	٨	٢٢٦
	٢٤	١٩١
	٢٦	٣٢٢، ٢٢٨، ١٤٨
	٣١	٩٦، ٩٥
	٣٨	١٥٧
	٤٠	٣٢١، ٣١٩
	٤٤	٣٢١
	٦٥	٣٢١
	٦٧	٥٣٠
	٧٤	١١٨
	٧٥	١٤٨
	١١٥	٥٢٩
	١٢٤	١٥٧
	١٥٩	٣٩٤، ٣١١
	١٦٤	١٩١
	١٨٧	١٧٧، ١٢٩
	١٨٩	٣٧٦

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
البقرة	٢٠٥	٢٧٤
	٢٠٨	٣٢٦
	٢١٠	٩٠، ٥٣
	٢٢١	٢٣٣
	٢٥٤	٢٢٤
	٢٥٩	١٢٦
	٢٦٠	٣٧٨
	٢٧٢	٢٢٦
	٢٨٢	٤٩٨
	٢٨٦	٢٦٨
آل عمران	٧	١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١
		٥٠٢، ١٤٦
	٩	٢١٩
	٢٦	١٧٧
	٢٨	٣٠٨، ١٨٤
	٥٩، ٣٠	١٨٤
	٦١	٣١٧
	٩٥	١٣٦
	٩٧، ٩٦	٣١٩
	١٠٢	م ١
	١٠٣	٢٠
	١١٠	٥٣٣، ٣٠٦

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة آل عمران	١٨٥	١٨٤
	٢٠٠	٣٣٠
سورة النساء	٤٨	٣٢٠، ٣٣٤، ١٤١
[آية اص أم]	٥١	٣٢٧
	٥٧	١٧٤
	٥٨	٦٣
	٥٩	٣١٧، ٤
	٦٥	٦٥
	٨٢	١٥٨، ١٤٦، ١٤٣، ٢١
	٩٣	٢٣٤
	١١٥	٣٥
	١١٦	٣٢٠، ١٤١
	١٢٢	١٣٦
	١٢٥	١٧٣
	١٣٧	٣٢٧
	١٥٥	٢٣٠، ٢٢٨
	١٥٨	٩٢، ٢٤
	١٦٠	٢٣٩
	١٦٤	٢٢٢، ١٥٦، ١٥
	١٦٥	١٥١
	١٧١	١٨٥
المائدة	٣	٤٧٠، ٢٨٤، ٣٣٠، ٢

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٥٤	١٩٢
المائدة	٦٤	١٨٧
	٦٦	٣١١
	٦٧	١٥١، ٣٣
	٩٣	٣٦٦
	١١٠	٢٣١
	١١٥، ١١٢	٥٣١
الأنعام	١	١٨٣
	٣	١٩٠
	١٨	٢٣
	١٩	١٥١، ٥١
	٣٨	١٦٠
	٤٥	٧٢
	٥٤	١٨٤
	٧٦	٤٨
	١٢٠	٣٨٥
	١٢٢	١٢٤
	١٥٨	٢٢
الأعراف	٧	٢٢٤
	١٢	٤٤
	٣٢	٣٦٥
	٥٣	٤

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٥٤	١٨٠، ٧٦
	١٣١	٧٦
الأعراف	١٤٣	١٨٣، ٥٣، ٥٢
	١٥٧	٥٠٨، ٣٦٩، ٣٦٥
	١٥٨	١٨٠
	١٨٦	٢٢٧
	١٨٧	١٤٥
	١٨٩	١٨٣
	٢٠٠	١٨٦
الأنفال	١٧	٥٢٧
	٢٩	٤٩٨
	٤٨	٧٧
التوبة	٦	٤٧٣، ٢٢٣، ١٨٠
	١٢	٣٢٨، ٢٩٥
	٢١	١٧٤
	٣٠	٢٣٨، ١٨٧
	٣١	٢٣٩
	٣٢	٢٣٠
	٣٣	٢٣٨
	٣٦	٧٠
	١٠٣	٣٧٩
	١١٩	٣١٨

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
يونس	٣	١٦
	٣٢	٤٣٤
	٣٩	٤
يونس	٧٤	٢٢٧
هود	١	١٤٣
	٤٠	٤٧٧
	٥٦،٥٤	٥٢٩،٥٢٨
يوسف	٦	٥
	٢١	م ٣
	٤٦	٣٢٤
	٨٢	١٢٦،١١٤،٩٠
الرعد	١٨	١٨٣
إبراهيم	٤	٢٢٥،٩٥
	٢٢	٣٢٧
	٣٤	١٧٧،٨٧
	٤٠،٣٥	١٨٣
	٤٦	١٤٨
الحجر	٩	٢٨٥،م ٦
	٩١	١٨٢
	٩٤	٣٣
النحل	٨	٣٨٢

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	١٧	٢٣١
	١٨	١٧٧
	٣٧	٢٢٦
	٣٨	٣٢٤
النحل	٤٤	٢٨٤، ١٥١، ١١٥، ٢
	٥٠	٢٤
	٥١	٣٢٠
	٦٨	٣٢٤
	٧٤	١٤٨
	٧٨	١٨٣
	٩٨	١٨٦
	١٠٦	٣٠٨
	١٢٥	٤٧٣
الإسراء	١٥	٢٦٧
	١٧	٤٤٢، ٤٤١
	٣٥	٥
	٤٤	١٢٨
	٧٢	٣٢٤
	٨٢	٢٤٣
	٩٧	٢٢٦
الكهف	٣	١٧٤
	٥٧	٢٢٨

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٧٧	١٢٨، ١٢٧، ١١٥
	٨٢، ٧٨	٥
	٩٥	٣٢٩
	٩٦	١٨٢
	٩٧	٣٢٩
الكهف	١٠٢	١١٩
	١٠٧	١٢٠
	١٠٩	٢٥٣
مريم	٢١	١٨٥
	٢٨	١٧٦
طه	٥	٢٦٠، ٩٠، ٦٧، ٢٤، ١٤
		٢٧٠
	١٤	١٨٦
	٤١	١٨٤
	٤٦	٧٧
	٧٢	٥٢٧
	٨٢	١٤١
	١١٠	٦٨
الأنبياء	٢٢	٥٠
	٣٠	١٨٣
	٥٢	١٤٤
	٧٤	١٢٦

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٧٩	١٨١
	١٠٤	٣٨٢
الحج	٣٧	١٥٧
	٥٢	١٤٤
المؤمنون	١٤	٢٣١
النور	٤٥	٩٦، ٩٧
	٣٥	٤٧٣
	٥٤	١٥١
	٥٥	٥٣٤
الفرقان	٢٨	٣٧٤
	٥٩	٧٠
الشعراء	١٥	٧٦
	٢٤	٥٣٠
	٢٨	٥٣٢
	٦٣	١٥٦، ١٢٧
النمل	١٦	٩٧
	١٧	٣٧٨
	٦٥	١٤٥
القصص	٧	١٨٣
	٢٩	١٣٧
	٣٠	١٨٦

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٥٤	٣٢٩
	٨٨	١٤٥، ٧١
العنكبوت	١٧	٢٣١
	٤٦	٢٣٩
	٥٧	٣٧١
الروم	٣-١	٣٧٧
الروم	٨	٧٠
السجدة	٢٠	١٧٥
	٢٢	٢٢٩
	٢٤	١٥٣
الأحزاب	٢١	٤٩٧
	٣٣	٣٢٢
	٣٩	٣١١
	٦٥، ٦٤	١٧٥
	٧١، ٧٠	٣١
	٧٢	٤٧٦، ١٢٨
سبا	٥٠	١٥٠
فاطر	١٠	٩٢، ٦٧
	١٥	١٧٤
	٢١، ٢٠، ١٩	١٨١
	٣٤	٩٣

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
يس	٥٨	٤٧٣
	٧١	١٧٦
	٨٢	٢٥٣، ١٨١
الصافات	١٣١	٣٢٢
	١٧٣، ١٧٢	٣٨٣
ص	٥	٥١
	٢٩	١٤٦
ص	٦٦	١٩٦
	٧٥	٢٣، ٢٢
الزمر	٧	٢٧٤، ٢٦٦
	٢٣	١٤٣
	٥٣	١٤١
	٥٦	١٧٧
	٦٥	٢٨٣، ٣٢٠
غافر	١٢	٣٧٧
	٣٣	٢٢٩
فصلت	١١	١١٧
	٢١	١٨٢
	٢٣	١٥٣
	٢٩	٣٢٨
	٣٦	١٨٦

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٤٠	٣٨٣
	٤٦	٤٢٧
الشورى	١٠	٦٥
	١١	١٧٠، ١٤٩، ٨٩، ٦٨
	١٣	٢٠
	٥٢	٢٢٦، ١٥٠
الزخرف	١٩، ١	١٨٢
	٧٧	١٧٤
الزخرف	٨٥، ٨٤	١٩٦
الدخان	٣	١٥
	٤٩	١٤
	٥٨	١٦٠
الجاثية	٦	٢٤٣
	٣٢، ٢٠	١٥٣
الأحقاف	٢٥	١٨٤
محمد ﷺ	٣١	١٣٧
الفتح	١٠	٢٧٠
	٢٧	٩
	٢٨	٢٣٨
الحجرات	١٣	٣٣٠
	١٧	٢٨٠

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
الذاريات	٥٤	١٥١
النجم	٩-٨٠٧-٦	٤٧٢
	٢٨	١٥٣
القمر	١٤	١٧٦
	٤٠٠٣٢٠٢٢٠١٧	١٦٠٠٢٤
الرحمن	٦	١٢٨
الحديد	٣	٥٣٢
	١٣	٢٢٤

الحشر	١٠	٢٩٠
	٢١	٢٤٣٠١٢٨
	٢٤٠٢٣	١٨٠
الصف	٥	٢٢٨
	٨	٣٢٠
المنافقون	٤	١٨٧
التغابن	٧	٣٧٢
	٨	٣٥٥٠٣٢٠
الطلاق	١٢	١٩٥
التحریم	٥	١٨١
القلم	٤٢	١٧٧
المعارج	٤	٢٤

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
نوح	٥	٥٣٢
	١٢	٥٣٠
المزمل	١٥	١١٩
القيامة	١٨، ١٧	٧٥
	٢٣، ٢٢	٢٢٣
النازعات	٢٤	٥٢٧
عبس	١٦، ١١	٣٧٦
	١٧	١٨٧
المطففين	١٤	٢٢٨
الطارق	١٤-١٣	١٢٣
الفجر	٢٢	١١٧، ٩٠، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ١٦
	٢٨	٣٧٠
القدر	٣-١	١٥
التكاثر	٨-١	٣٧٨
الكوثر	٢	٥٤
اللمب	١	٣٨٣
الإخلاص	٤	١٤١

فهرس الأحاديث

<u>الصفحة</u>	<u>طرف الحديث</u>
	(أ)
٣٧٦	أنامدينه العلم وعلي بابها
٢٩١	أذكركم الله في أهل بيتي
٤٧٥	أعتقها فإنها مؤمنة
١٨٦	أعوذ بكلمات الله التامات
٤٠٧	أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟
٤٧٥	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
٥١	إن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن
٣١	إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون القمر
١٥١	إنكم مسؤولون عني
٨٩	إن الله يقبل الصدقة ويأخذها
٩٦	إن الناس يقولون يا آدم
١٧٦	إنهم كانوا يسمون بأنبيائهم
١٣٧	ألا أحرركم بأحب الكلام إلى الله
١٨٩	إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن
١٢٨	إني لأعرف حجراً كان يسلم عليّ
	(ب)
٤٧٢	بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتاً
٦	بينما أنا نائم رأيت في يدي
٦	بينما أنا نائم رأيت الناس
٣٩٤، ٣١١	بلغوا عني ولو آية

(ت)

٣٩٩

تخلقوا بأخلاق الله

(ح)

١٨٨

الحجر الأسود بين الله في الأرض

٣٠٧

حسان حجاز بين المؤمنين والمنافقين

٨

حديث جابر في الحج

(خ)

١٠٤

خير الناس قرني

(ص)

١٧٧

صل قائماً فإن لم تستطع

(ع)

٥٣١

العلماء ورثة الأنبياء

(ف)

٢١

فأما النار فلا تمتلئ حتى

٢٤١

فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل

١٧٨

فيكشف الرب عن ساقه

(ق)

٨٦

قلب ابن آدم بين أصبعين

١٨٩

قلب المؤمن بين أصبعين

(ك)

٥٢٩

كان رسول الله ﷺ يصلي وهو مقبل من مكة

٩

كان رسول الله ﷺ يكثّر أن يقول

(ل)

١٥١

اللهم اشهد

١٤٧،٧

اللهم فقهه في الدين

٣٢٣

اللهم هؤلاء أهل بيتي

٣٢٤

لي خمسة أسماء

(م)

٥١٢

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً

(ن)

٣١١

نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها

(هـ)

٨٦

هذا جبل يحبنا

٦

هلاك أمتي في الكتاب واللبن

(و)

١٥٩

وترك أشياء غير نسيان

(لا)

٤٢٢

لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين

٢٩٠

لاتسبوا أصحابي

٣٨٠

لانكاح إلا بولي

(ي)

٥١٤

يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة

١٥٨

ياقوم بهذا أهلكت الأمم

٢٥٣

يحشر الله العباد فيناديهم بصوت

طرف الحديث

يحمل هذا العلم من كل خلف

ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة

الصفحة

٧

١١٧،٥٢

فهرس الأعلام المترجمين

الاسم	الصفحة
(أ)	
الآمدي (علي بن علي)	٤٠
الأشعري (علي بن إسماعيل)	٢٥٠
أفلاطون	٤٠٨
أفلوطين	٤٠٨
الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)	٤٨
(ج)	
الجاحظ (عمر بن بحر)	٤١
جهم بن صفوان	١٦١
الجويني (عبد الملك بن عبد الرحيم)	٥٠
(خ)	
الخسرو شاهي (عبد الحميد بن عيسى)	٦٨
ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)	٤٢
الخونجي (محمد بن نامور)	٦٧
(ر)	
الرازي (محمد بن عمر)	٤٦
ابن رشد (محمد بن أحمد)	٤٤٨-٤٤٩
(س)	
سعديا بن يوسف	٢٨
أبو سعيد الجنائبي	٣٩٠
ابن سينا (الحسين بن عبد الله)	٤٤٧

<u>الاسم</u>	<u>الصفحة</u>
(ش)	
الشریف الرضی	٨٦
الشهرستانی (محمد بن عبد الکریم)	٤٢
(ع)	
أبو عبد الله الشیعی	٣٤١
عبد الله بن طاهر (الأمیر)	٥٣
عبد الله النجار	٣٤٤
عبد الله بن یوسف	٤٨٣
عبید الله بن الحسین القیروانی	٣٥٣
العز بن عبد السلام	٩٢
ابن عقیل (علی)	٧٦
(ف)	
الفارابی (أبو نصر)	٤٤٥
فیثاغورس	٥٠٦
فیلو الإسکندری	٢٦
(ق)	
القیروانی (ابن أبی زید)	٤١٧
(ك)	
کسری أنوشروان	٤١١
ابن کلاب (عبد الله بن سعید)	٢٤٧
کلمات الإسکندری	٢٩
الکندی	٤٤٣-٤٤٢

<u>الاسم</u>	<u>الصفحة</u>
(ل)	
اللقاني (إبراهيم بن الحسن)	٤٨
(م)	
الماتريدي (محمد بن محمد)	٢٥٦
متى بن يونس	٤٤٥
المسعودي (علي بن الحسين)	٢٨٢
مصطفى غالب	٣٣٤
الملطي (محمد بن أحمد)	٢٠٨
موسى بن ميمون	٤١٢، ٢٩٠، ٢٨
(ن)	
النحاس (أبو محمد بن محمد)	١٤٥
(و)	
ابن واصل الحموي (محمد بن سالم)	٦٦
(ي)	
أبو يعلى (محمد بن الحسين)	٧٦
يوحنا الدمشقي	٢٩

فهرس الفرق والطوائف المترجمة

الفرقة	الصفحة
الأشعرية	٢٥٠
الإسماعيلية	٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٣
البابكية	٣٣٣
الباطنية	٣٣٢
التعليمية	٣٣٤
الجهمية	١٦٢
الحرّمية	٣٣٣
الدروز	٣٤٣
الدهريون	٧١
الرافضة	٢٧٨
السبئية	٢١٠
السبئية	٣٣٣
السمنية	١٦٧
الصابئة	١٦٧
الصوفية	٤٨١-٤٨٠
الفاطميون	٣٤٠
القرامطة	٣٣٨، ٣٣٣
الكلاية	٢٤٧
الماتريدية	٢٥٦
المحمّرة	٣٣٣
المشائون	٤٤٤

الصفحة

٢٠٥

٣٣٥

٣٣٤

٣٣٤

٣٤٤

الفرقة

المعتزلة

المفضّلية

الموسوية

الناووسية

النصيرية

فهرس المصطلحات الفنية والألفاظ الغريبة

الصفحة	الكلمة
٣٤٨	الآيس
١٢٣	الأرواح
٣١٣	استنّ
٥١٩	الإشراقية
٤٠٨	الأفلاطونية المحدثة
٣٣٩	الأكّار
٣٦٠	الأنزع
٤٠٤	أنعم النظر
٣٧٢، ٣٧١	التناسخ
٩٦	التسلسل
٥١٤	الجائحة
٣٠٤	جاض حيضةً
٤٥٥	جمجمة
٤٣٦	حدّد
١٧٣	الحشوش
٤٨٥	الخوانق
٤٩٠	الدّهليز
٤٨٢	الدوانيق
٩٦	الدّور
٢٩	الدّير
٤٨٥	الدّيرة

<u>الصفحة</u>	<u>الكلمة</u>
١٢٣	الدِّيم
٣٧٣	الرَّسْخ
٤٢٦	الرَّصَد
٤٢٧	الرَّجَل
٥١٤	السُّحْت
٣٣٨	الشَّعْبَة
٤١٦	الصَّنْعَة
٢٨٥	العقل
٤٨٩	العلم اللدني
٣٧٣	الْفَسْخ
٣٥٤	الْفِطْحَل
٣٩٩	الفلسفة
٥٢١	الفيض
٥٠٨	القرقصاء
٣٣٩	الكبس
٤٨٨	الكشف
٥١٥	الكشكول
١١٦	الكلية السالبة
٤٠٧	متهوكون
٣٧٣	المَسْخ
١٠٢	مصادرة من المطلوب
٣٣٨	النارنجيات

<u>الصفحة</u>	<u>الكلمة</u>
٥٠٩	النيرفانا
٥٢٩	هَيُولَى
٥٢٧	وحدة الوجود
٣٥٦	الولاية الباطنية

فهرس المصادر والمراجع

(أ)

- ١- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري. أميل برييه
/القاهرة/ مطبعة الحلبي / ١٩٥٤م / ترجمة: د. محمد يوسف موسى وغيره .
- ٢- أبو حامد الغزالي والتصوف. لعبد الرحمن دمشقية/الرياض/دارطية/ط٢/١٤٠٩هـ
- ٣- إتحاف السادة المثقين بشرح إحياء علوم الدين. للزبيدي/بيروت/ دار إحياء
التراث العربي .
- ٤- إثبات صفة العلو. لموفق الدين ابن قدامة ت ٦٢٠هـ / المدينة/ مكتبة العلوم
والحكم / ١٤٠٩هـ/ ت: د. أحمد عطية الغامدي.
- ٥- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. لابن القيم ت ٧٥١هـ
بيروت/ دارالكتاب العربي / ١٤٠٨هـ/ ت: فواز أحمد زمرلي .
- ٦- الاحتجاج. لأحمد بن علي الطبرسي [شيعي]/ مشهد/ فاروقي كتب خانة
/١٣٠٣هـ ق/ ت: محمد باقر الخرسان .
- ٧- إحكام الأحكام في أصول الأحكام. لابن حزم/ القاهرة/مطبعة العاصمة
/نشر زكريا علي يوسف .
- ٨- الإحكام في أصول الأحكام. لعلي بن علي الآمدي ت ٦٣١هـ/ بيروت /
دار الفكر/ ت: أحد الأفاضل .
- ٩- إحياء علوم الدين . لأبي حامد الغزالي ت ٥٠٥هـ/ بيروت/ دار الكتب
العلمية / ١٤٠٦هـ/ وبهامشه: المغني . للعراقي
- ١٠- الأخبار الطوال. لأحمد بن داود الدينوري /القاهرة/ دار إحياء الكتب
العربية / ١٩٦٠م/ ت: عبد المنعم النمر.
- ١١- إخبار العلماء بأخبار الحكماء . لعلي بن يوسف القفطي/ بيروت/ دار
الآثار للطباعة والنشر/

- ١٢- أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار. لمحمد بن عبد الله الأزرقى ت ٢٢٣هـ
/مكة المكرمة/ مطابع دار الثقافة/ ط ٦/ ١٤١٤هـ/ ت: رشدي الصالح.
- ١٣- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة. لابن قتيبة ت ٢٧٦هـ/
القاهرة/ مكتبة القدس/ ١٣٤٩هـ/ وبهامشه: لفت اللحظ. للكوثري .
- ١٤- الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ. لمحمد عبد الحليم/الإسكندرية
/دار الدعوة/ ط ٢/ ١٤٠٦هـ
- ١٥- أدب المعتزلة. لعبد الحليم بليغ/القاهرة/ مطبعة الرسالة/ ط ٢/ ١٩٦٩م
- ١٦- الأربعين في أصول الدين. لأبي حامد الغزالي/ بيروت/ دار الآفاق الجديدة
- ١٧- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. للجويني ت ٤٧٨هـ/ القاهرة
مكتبة الخانجي/ ١٣٦٩هـ
- ١٨- أساس البلاغة/ للزنجشري/ بيروت/ دار المعرفة/ ١٤٠٢هـ/ ت: عبد الرحيم محمود
- ١٩- أساس التأويل. للقاضي النعمان بن محمد [باطني] صورة عن مخطوطة الظاهرية.
- ٢٠- أساس التقديس. للفخر الرازي ت ٦٠٦هـ [أشعري]/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٣٥٤هـ
ويليه: الدررة الفاخرة. للحامي/ تصحيح: أحمد سعد علي .
- ٢١- الاستبصار. لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي [شيعي] طهران/ دار الكتب
الإسلامية/ ط ٢/ ١٣٩٠هـ/ ت: حسن الخرسان
- ٢٢- الاستقامة. لأحمد بن تيمية/ القاهرة/ مكتبة ابن تيمية/ ت: د. محمد رشاد سالم
- ٢٣- أسرار البلاغة. لعبد القاهر الجرجاني ت ٤٧١هـ/ جدة/ دار المدني/ ١٤١٢هـ
تعليق: محمود محمد شاكر.
- ٢٤- الإسلام في مواجهة الباطنية. لأبي الهيثم/ جدة/ ط ٢/ ١٤٠٨هـ
- ٢٥- الإسلام والدعوات الهدامة. لأنور الجندي/ بيروت/ دار الكتاب اللبناني/ ١٩٧٤م
- ٢٦- الإسلام والفلسفات القديمة. لأنور الجندي/ القاهرة/ دار الاعتصام/ ١٩٧٨م

٢٧- الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة. محمد مصطفى حلمي/الإسكندرية/دار الدعوة/ط٣/١٤٠٦هـ

٢٨- الإسماعيلية: تاريخ وعقائد. لإحسان إلهي ظهير/لاهور/إدارة ترجمان السنة/١٤٠٦هـ

٢٩- الإسماعيلية المعاصرة... لمحمد الجوير/ط١/١٤١٤هـ/ دون بيانات أخرى.

٣٠- إشارات المرام من عبارات الإمام. لكمال الدين أحمد البياضي ت ١٠٩٨هـ

[ماتريدي] القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٣٦٨هـ/ ت: يوسف عبد الرزاق.

٣١- الإشارات والتنبيهات. [فلسفة] لأبي علي ابن سينا/ القاهرة/ دار المعارف/

١٩٥٧م/ مع شرح نصير الدين الطوسي/ ت: سليمان دنيا.

٣٢- أصل الشيعة وأصولها. لمحمد حسين آل كاشف الغطاء [شيعي معاصر]

بيروت/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .

٣٣- أصل الموحدين الدروز وأصولهم. لأمين طليع [باطني معاصر] بيروت/ مكتبة

البستاني ط١/١٩٦١م

٣٤- أصول الدين. لعبد القاهر البغدادي ت ٤٢٩هـ [أشعري] بغداد/ مكتبة المثنى

/ ت: فردجيوم

٣٥- الأصول العامة للفقهاء المقارن. لمحمد تقي الحكيم [شيعي معاصر]

بيروت/ دار الأندلس/ ط٢/ ١٩٧٩م

٣٦- أصول الفقه. لمحمد أبو النور زهير/ مكة المكرمة/ المكتبة الفيصلية/ ١٤٠٥هـ

٣٧- الأصول من الكافي. لمحمد بن يعقوب الكليني [شيعي] طهران/ دار الكتب

الإسلامية/ ١٣٨٨هـ

٣٨- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. لمحمد الأمين الشنقيطي/ القاهرة/

المؤسسة السعودية للطباعة والنشر/ ١٣٨٦هـ

٣٩- الاعتصام. لأبي إسحاق الشاطبي ت ٧٩٠هـ/ الخير/ دار ابن عفان/ ١٤١٢هـ

/ ت: سليم الهلالي .

- ٤٠- اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين. للفخر الرازي ت٦٠٦هـ / القاهرة/ شركة الطباعة الفنية المتحدة/ ١٩٧٨م
- ٤١- الأعلام. لخير الدين الزركلي/بيروت/دار العلم للملايين/ط٦/١٩٨٤م
- ٤٢- إعلام الموقعين عن رب العالمين. لابن القيم ت٧٥١هـ/بيروت/ المكتبة العصرية /١٤٠٧هـ /ت:محمد محي الدين عبد الحميد.
- ٤٣- كتاب الأفعال. لعلي بن جعفر السعدي المشهور بابن القطاع ت٥١٥هـ حيدرآباد الدكن/دائرة المعارف العثمانية/ ١٣٦٠هـ
- ٤٤- الاقتصاد في الاعتقاد. لأبي حامد الغزالي ت٥٠٥هـ /بيروت/دارالكتب العلمية /١٩٨٣م
- ٤٥- الإكليل في استنباط التنزيل. للسيوطي ت٩١١هـ/بيروت/دارالكتب العلمية
- ٤٦- الإكليل في التشابه والتأويل. لأحمد بن تيمية/ ضمن مجموع الفتاوى ٣١٣-٢٧٠/١٣
- ٤٧- إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة. لمحمد بن علي بن بابويه القمي [شيعي] النجف/ المطبعة الحيدرية/ ١٣٨٩هـ
- ٤٨- الإلياذة. لسليمان البستاني/ القاهرة/ دار الهلال/ ١٩٠٤م
- ٤٩- الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين. لنور الدين عتر القاهرة/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة/ ١٣٩٠هـ
- ٥٠- الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل. لمحمد السيد الجليلند/ القاهرة/ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية/ ١٩٧٣م
- ٥١- الإمامة في الإسلام. لعارف تامر[باطني معاصر] بيروت/دار الكتاب العربي.
- ٥٢- الإمتاع والمؤانسة. لأبي حيان التوحّيدي/ بيروت/ المكتبة العصرية/ تصحيح : أحمد أمين وأحمد الزين .

٥٣- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. لعبد الرحيم بن محمد الخياط [معتزلي]

القاهرة/ مطبعة المعارف/ ١٣٢١هـ / ت: نيرج

٥٤- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. لعبد الكريم الجيلي [صوفي] ط١٩٨١/٤م

٥٥- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. للقاضي الباقلاني ت٤٠٣هـ

القاهرة/ مؤسسة الخانجي/ ط١٩٦٣/٢م/ ت: محمد زاهد الكوثري

٥٦- أنوار التنزيل وأسرار التأويل. للبيضاوي/ القاهرة/ المطبعة المصرية .

٥٧- الأنوار اللطيفة في الحقيقة. لمحمد بن طاهر الحارثي ت٥٨٤هـ [باطني]

القاهرة/ دار الفكر العربي/ ١٩٧٠م/ ت: محمد حسن الأعظمي

٥٨- الأنوار النعمانية. لنعمة الله الجزائري ت١١١٢هـ [شيعي] بيروت/ مؤسسة

الأعلمي للمطبوعات/ ط١٤٠٤/٤هـ

٥٩- إثثار الحق على الخلق. لمحمد بن المرتضى المشهور بابن الوزير ت٨٤٠هـ

بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط١٤٠٧/٢هـ

٦٠- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون. لإسماعيل باشا البغدادي

(انظر كشف الظنون)

٦١- إيقاظ المهم. لابن عحية [صوفي] القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ط١٤٠٢/٣هـ

(ب)

٦٢- بحار الأنوار. لمحمد باقر المجلسي [شيعي] طهران/ دار الكتب الإسلامية/ ١٣٨٧هـ

ويبلغ هذا الكتاب ١١١ مجلداً من ٠ إلى ١١٠ جمع فيه المؤلف كثيراً من كتب الشيعة

٦٣- البداية والنهاية. لأبي الفداء ابن كثير الدمشقي ت٧٧٤هـ/ بيروت/ دار الكتب

العلمية/ ١٤٠٥هـ / ت: د. أحمد أبو ملحوم وغيره.

٦٤- بدائع الفوائد. لابن القيم ت٧٥١هـ/ بيروت/ دار الكتاب العربي

٦٥- البرهان. للتجويني ت٤٧٨هـ/ القاهرة/ دار الأنصار/ ١٤٠٠هـ/ ت: عبد العظيم الديب

- ٦٦- البرهان في تفسير القرآن. لهاشم بن سليمان البحراني ت١١٠٧هـ [شيعة]
 قم/ مؤسسة إسماعيليات للطباعة/ ط٣/
- ٦٧- البرهان في علوم القرآن. للزركشي/ القاهرة/ مطبعة الحلبي .
- ٦٨- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان. لعباس بن منصور السكسكي ت٦٨٣هـ
 دار التراث العربي/ ١٤٠٠هـ/ ت: خليل أحمد الحاج .
- ٦٩- بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد. لأبي جعفر محمد بن الحسن
 الصفار ت٢٩٠هـ [شيعة] طهران/ مطبعة الأحمدي/ ١٣٦٢هـ/ تعليق: ميرزا محسن
- ٧٠- بطلان الحجاز وأثره في إفساد التصور. لمصطفى عيد الصياصنة/ دار المعراج/ ١٤١٢هـ
- ٧١- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة... لأحمد بن تيمية/ المدينة/ مكتبة
 العلوم والحكم/ ١٤٠٨هـ/ ت: د. موسى الدويش .
- ٧٢- بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس. لأبي جعفر أحمد بن يحيى الضبي ت٥٩٩هـ
 القاهرة/ دار الكتاب العربي/ ١٩٦٧م
- ٧٣- البوذية :تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها. لعبد الله نومسوك/ الجامعة
 الإسلامية رسالة ما جستير في العقيدة/ ١٤٠٧هـ
- ٧٤- البيان في تفسير القرآن. لأبي القاسم الخوئي [شيعة]/ بيروت/ مؤسسة الأعلمي
 ط٣/ ١٣٩٤هـ
- ٧٥- بيان مذهب الباطنية وبطلانه. لمحمد بن الحسن الديلمي ت٧٠٧هـ/ لاهور
 لإدارة ترجمان السنة/ ١٤٠٢هـ
- ٧٦- البيان والتبيين/ للجاحظ ت٢٥٥هـ [معتزلي] القاهرة/ مطبعة الاستقامة/ ١٣٧٥هـ
 ت: حسن السندوبي/ وفي بعض المواضع رجعت إلى تحقيق عبد السلام هارون
- ٧٧- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. لمحمد يوسف
 القاهرة/ دار المعارف/ ١٩٦٨م

(ت)

- ٧٨- تاج العروس. للزبيدي/ بيروت/ دار الصادر/ ١٩٦٦م
- ٧٩- تاريخ آداب اللغة العربية. لجرحي زيدان/ القاهرة/ دار الهلال .
- ٨٠- تاريخ الأدب العربي. لبروكلمان/ القاهرة/ دار المعارف/ ١٩٥٩م
- ٨١- تاريخ الأدب العربي-العصر الجاهلي- لشوقي ضيف/ القاهرة/ دارالمعارف
١٩٦٠م
- ٨٢- تاريخ الأدب العربي-العصر الجاهلي-لبلاشير/ دمشق/ دار الفكر .
- ٨٣- تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة. لعبد الله فياض [شيعي معاصر]
بيروت/ مؤسسة الأعلمي/ ط٢/ ١٣٩٥هـ
- ٨٤- تاريخ الأمم والملوك. لمحمد بن جرير الطبري ت ٣١٠هـ/ بيروت/ دار الكتب
العلمية/ ١٤٠٧هـ
- ٨٥- تاريخ بغداد. للخطيب البغدادي/ بيروت/ دار الكتاب العربي .
- ٨٦- تاريخ الجهمية والمعتزلة. لجمال الدين القاسمي/ القاهرة/ مطبعة المنار/ ١٣٢١هـ
- ٨٧- تاريخ الدعوة الإسماعيلية. لمصطفى غالب [باطني معاصر] بيروت/ دار الأندلس
ط٢/ ١٩٦٥م
- ٨٨- تاريخ دمشق. لابن عساكر/ صورة عن مخطوطة المكتبة الظاهرية .
- ٨٩- تاريخ الدولة الفاطمية. لحسن إبراهيم حسن/ القاهرة/ مكتبة النهضة المصرية
ط٣/ ١٩٦٤م
- ٩٠- تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين. لعلي مصطفى الغراني
مكتبة الأنجلو المصرية/ ط٢/ ١٩٨٥م
- ٩١- تاريخ الفلسفة الإسلامية. لهنري كورين/ بيروت/ منشورات عويدات/ ط٣
١٩٨٣م/ ترجمة: نصير مروة وحسن قبیس، مراجعة وتقديم: موسى الصدر وعارف تامر

- ٩٢- تاريخ الفلسفة في الإسلام. لدي بور/ بيروت/ دار النهضة العربية/ ط٥/
١٩٨١م/ ترجمة : د. محمد عبد الهادي أبو ريده .
- ٩٣- تاريخ فلاسفة الإسلام. لمحمد لطفي جمعة/ بيروت/ المكتبة العلمية .
- ٩٤- تاريخ المذاهب الإسلامية. لمحمد أبو زهرة/ القاهرة/ دار الفكر العربي/ ١٩٨٧م
- ٩٥- تاريخ وجيز للفكر الحر. لجون رويرتسون/ دون بيانات .
- ٩٦- تأويلات أهل السنة. لأبي منصور الماتريدي ت٣٣٣هـ/ بغداد/ مكتبة الإرشاد
١٤٠٤هـ / ت: محمد مستفيض الرحمن .
- ٩٧- تأويل الدعائم. للقاضي النعمان بن محمد [باطني] القاهرة/ دار المعارف
تحقيق : محمد حسن الأعظمي .
- ٩٨- تأويل مختلف الحديث. لابن قتيبة ت٢٧٦هـ / بيروت/ دار الكتاب العربي
وفي بعض المواضع رجعت إلى طبعة دار الكتب العلمية/ ١٤٠٥هـ
- ٩٩- تأويل مشكل القرآن. لابن قتيبة ت٢٧٦هـ/ القاهرة/ المكتبة العلمية/ ط٣
١٤٠١هـ / تعليق: السيد أحمد صقر
- ١٠٠- تبصرة الأدلة. لأبي المعين النسفي/ صورة عن مخطوطة دار الكتب المصرية
تحت الرقم (٤٢) توحيد
- ١٠١- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة. لأبي المظفر الإسفراييني
[ماتريدي] بيروت/ عالم الكتب/ ١٤٠٣هـ/ ت: كمال يوسف الحوت
- ١٠٢- التبيان في تفسير القرآن. لأبي جعفر الطوسي ت٤٦٠هـ [شيعي]
/ النجف/ المطبعة العلمية/ ١٣٧٦هـ/ تقديم: أغابرك الطهراني .
- ١٠٣- تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري. لابن عساكر
بيروت/ دار الكتاب العربي/ ١٣٩٩هـ
- ١٠٤- تحبير التيسير. لابن الجزري/ حلب/ دار الوعي/ ١٣٩٢هـ/ ت: عبد الفتاح القاضي
ومحمد صادق قمحاوي .

- ١١٨- تفسير القمي. لعلي بن إبراهيم القمي [شيعي] قم/ مؤسسة دار الكتاب/ ط٣
١٤٠٤هـ/ تعليق : طيب الموسوي .
- ١١٩- تفسير النصوص في الفقه والقانون. محمد أديب الصالح/ دمشق/ المكتب الإسلامي
- ١٢٠- التفسير والمفسرون. محمد حسين الذهبي/ القاهرة/ مكتبة وهبة/ ١٤٠٩هـ
- ١٢١- التفكير الفلسفي في الإسلام. لعبد الحليم محمود/ القاهرة/ مكتبة الأنجلو المصرية
١٩٦٤م
- ١٢٢- تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي. لمحمد أحمد لوح/ الخبر/ دار الهجرة/ ١٤١٦هـ
- ١٢٣- تقريب التهذيب. لأحمد بن حجر ت ٨٥٢هـ/ حلب/ دار الرشيد/ ١٤٠٦هـ
/ ت: محمد عوامة .
- ١٢٤- التقريب لفقه ابن قيم الجوزية. لبكر أبوزيد/ الرياض/ دار الهلال .
- ١٢٥- تلبيس إبليس. لابن الجوزي/ دمشق/ مؤسسة علوم القرآن .
- ١٢٦- تلخيص البيان في مجازات القرآن. للشريف الرضي/ القاهرة/ مطبعة الحلبي
١٩٥٥م/ ت: محمد عبد الغني حسن .
- ١٢٧- تلخيص الشافي. لأبي جعفر الطوسي [شيعي] قم/ دار الكتب الإسلامية/ ط٣
١٣٩٤هـ/ ت: حسين بحر العلوم .
- ١٢٨- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. للباقلاني/ بيروت/ مؤسسة الكتب الثقافية
١٤٠٧هـ/ ت: عماد الدين أحمد حيدر
- ١٢٩- التمهيد في أصول الدين. لأبي المعين النسفي/ القاهرة/ دار الثقافة للنشر والتوزيع
١٤٠٧هـ/ ت: عبد الحي قايل .
- ١٣٠- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. لجمال الدين الحسن الأسنوي ت ٧٧٢هـ
بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ١٤٠٠هـ/ ت: د. محمد حسن هيتو
- ١٣١- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. للباقلاني
القاهرة/ دار الفكر العربي/ ت: محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي

- ١٣٢- التمهيد لقواعد التوحيد. لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي ت ٥٢٢هـ [ماتريدي]
بيروت/ دار الغرب الإسلامي/ ط ١/ ١٩٩٥م/ ت: عبد المجيد التركي
- ١٣٣- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. لأبي عمر يوسف بن عبد الله المشهور بابن عبد البر ت ٤٦٣هـ/ الرباط/ دار الحديث الحسنية/ ١٩٦٧م/ ت: مصطفى العلوي وغيره.
- ١٣٤- التنبيه والإشراف. لعلي بن الحسين المسعودي ت ٣٤٦هـ/ القاهرة/ مكتبة الشرق الإسلامية/ تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي.
- ١٣٥- تنقيح الأصول. لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود ت ٧٤٧هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ومعه شرح التفتازاني المعروف بالتلويح.
- ١٣٦- تهافت الفلاسفة. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/ دار المعارف/ ط ٦/ ت: د. سليمان دنيا.
- ١٣٧- تهذيب التهذيب. لأحمد بن حجر ت ٨٥٢هـ/ دائرة المعارف النظامية/ ١٣٢٥هـ
- ١٣٨- تهذيب اللغة. لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى ت ٣٧٠هـ/ القاهرة/ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر/ ١٩٦٦م/ ت: إبراهيم الأبياري.
- ١٣٩- كتاب التوحيد. لأبي منصور الماتريدي ت ٣٣٣هـ/ بيروت/ دار الشرق/ ط ١/ ١٩٧٠م/ ت: د. فتح الله خليف :
- ١٤٠- توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية. لعلي الجيلاني [شيعي] القاهرة/ دار إحياء الكتب العربية/ ١٣٧٣هـ/ ت: محمد مصطفى حلمي
- ١٤١- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. لعبد الرحمن السعدي/ عنيزة مركز صالح الثقافي/ ١٤١٢هـ

(ث)

١٤٢- كتاب الثقات. لابن حبان البستي/ دائرة المعارف العثمانية/ ١٣٩٣هـ

(ج)

١٤٣- جامع الأصول في الأولياء. لأحمد الكمشخانوي/ طرابلس الشرق/ المطبعة الوهبية/ ١٢٩٨هـ

- ١٤٤- جامع بيان العلم وفضله. لابن عبد البر ت ٤٦٣هـ/ بيروت/ دار الكتب العلمية
صورة عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية .
- ١٤٥- جامع البيان في تفسير القرآن. لابن جرير الطبري ت ٣١٠هـ/ القاهرة/
مطبعة الحلبي/ ط ٢/ ١٣٨٨هـ/ تعليق : أحمد شاكر.
- ١٤٦- الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. لأبي عبد الله
محمد بن إسماعيل البخاري ت ٢٥٦هـ/ القاهرة/ المكتبة السلفية/ ١٤٠٠هـ/ ترقيم: محمد فواد
- ١٤٧- الجامع لأحكام القرآن. للقرطبي ت ٦٧١هـ/ بيروت/ دار إحياء التراث العربي
١٩٦٦م/ تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني وغيره.
- ١٤٨- الجمع بين رأي الحكيمين. للفارابي [فلسفي] القاهرة/ مطبعة السعادة/ ١٩٠٧م
- ١٤٩- جمع الجوامع. لعبد الوهاب السبكي ت ٧٧١هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ط ٢
مع حاشية البناني على شرح المحلى .
- ١٥٠- جمهرة أشعار العرب. لأبي زيد القرشي ت حوالي ٣١٠هـ
(انظر الطباعات ص ١٠٥ هامش ١ من هذا البحث)
- ١٥١- جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف. لأبي الفيض المنوني [صوفي] القاهرة/
مطبعة المدني/ ١٩٦٧م
- ١٥٢- جمهرة اللغة. لابن دريد الأزدي ت ٣٢١هـ/ بيروت/ دار العلم للملايين/ ١٩٨٧م/
ت: رمزي بعلبكي .
- ١٥٣- جهد القرينة في تجريد النصيحة. للسيوطي ت ٩١١هـ/ القاهرة/ مطبعة السعادة
١٩٤٦م/ تعليق: علي سامي النشار، وهو تلخيص لكتاب ابن تيمية المسمى
«نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» والمشهور بـ «الرد على المنطقيين»
وملخص السيوطي هذا مطبوع ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ٩/ ٨٢- ٢٥٥
- ١٥٤- جواهر القرآن. لأبي حامد الغزالي/ بيروت/ مكتبة الجندي .

١٥٥- جوهرة التوحيد. لإبراهيم اللقاني ت ١٠٤١هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٣٥٨هـ
ومعه: تحفة المريد للبيجوري، وتعليقات الأجهوري .

١٥٦- الجليل الثالث. لمصطفى غالب [باطني]/ بيروت/ دار اليقظة العربية.

(ح)

١٥٧- حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي.

لعبد الرحمن بن جاد الله البناني ت ١١٩٨هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٣٣٦هـ

١٥٨- الحجة على تارك المحجة. لأبي نصر المقدسي ت ٤٩٠هـ/ المدينة/ الجامعة الإسلامية

تحقيق: محمد بن إبراهيم هارون/ رسالة دكتوراه في العقيدة/ ١٤٠٩هـ

١٥٩- المحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة. لأبي القاسم التميمي ت ٥٣٥هـ

الرياض/ دار الراية/ ١٤١١هـ/ ت: محمد أبو رحيم .

١٦٠- الحركات الباطنية في الإسلام. لمصطفى غالب [باطني]/ بيروت/ دار الكتاب

العربي/ ومعه رسائل باطنية أخرى .

١٦١- الحقيقة والمجاز. لأحمد بن تيمة/ ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/ ٤٠٠-٤٩٧

١٦٢- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني

ت ٤٣٠هـ/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ١٤٠٩هـ

١٦٣- الحموية الكبرى. لأحمد بن تيمة/ ضمن مجموع الفتاوى ٥/ ١٢١

١٦٤- الحيوان. لعمر بن بحر الجاحظ/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ط ٢/ ت: عبد السلام هارون

١٦٥- حي بن يقظان. لابن الطفيل [فلسفي]/ القاهرة/ مؤسسة الخانجي/ ١٩٥٨م/

ت: أحمد أمين، ومعه: حي بن يقظان لابن سينا والسهوردي، يقع بين ص ٥٨-١٣١

(خ)

١٦٦- ختم الأولياء. لمحمد بن علي الترمذي [صوفي]/ بيروت/ المطبعة الكاثوليكية.

١٦٧- خزنة الأدب. لعبد القادر البغدادی ت ١٠٩٣هـ/ القاهرة/ دار الكتاب العربي

/ ت: عبد السلام هارون .

١٦٧- خزائن الأدب. لعبد القادر البغدادى ت ١٠٩٣هـ/القاهرة/دار الكتاب العربي

/ ت: عبد السلام هارون .

١٦٨- الخصائص. لعثمان بن جني ت ٣٩٢هـ/ بيروت/ دار الكتاب العربي/ ط ٢

١٣٧١هـ / ت: محمد علي النجار .

- الخطط المقرزية (انظر: المواعظ والاعتبار)

(د)

١٦٩- دائرة المعارف الإسلامية. لمجموعة من الباحثين/بيروت: دار الفكر/نقلها إلى العربية

أحمد الشنتاوي، وآخرون .

١٧٠- درء تعارض العقل والنقل. لأحمد بن تيمية ت ٧٢٨هـ/ الرياض/ طبعة جامعة

الإمام/ ١٤٠١هـ/ ت: د. محمد رشاد سالم

١٧١- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي. لحسام الدين الألوسي/بيروت/

المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ ١٤٠٠هـ

١٧٢- الدر المنثور في التفسير بالمأثور. لجلال الدين السيوطي ت ٩١١هـ/ بيروت/

دار الفكر/ ١٤٠٣هـ

١٧٣- الدرر الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله

تعالى... لملا عبد الرحمن الجامي (انظر أمباس التقديس)

١٧٤- درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص. لعبد الوهاب الشعراني[صوفي]

القاهرة/ المطبعة الأزهرية/ ١٣٠٦هـ. / بهامش كتاب: الإبريز للدباغ .

١٧٥- الدستور ودعوة المؤمنين للحضور. لشمس الدين أحمد بن يعقوب الطيبي

[باطني] ضمن أربع رسائل إسماعيلية ص ٦٧-١٠١

١٧٦- دعائم الإسلام. للقاضي النعمان بن حيون[باطني] القاهرة/دار المعارف/ ١٣٧٠هـ

١٧٧- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. لأحمد بن الحسين البيهقي

ت ٤٥٨هـ/بيروت/دار الكتب العلمية/ ١٤٠٨هـ/ ت: عبد المعطي قلنجي

١٧٨-ديوان الأدب. لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم القارابي ت ٣٥٠هـ

القاهرة/ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية/١٣٩٤هـ/ ت: أحمد مختار.

١٧٩-ديوان عبد الله بن راحة ع/ القاهرة/ دار التراث/ جمع وتحقيق: حسن باجودة

١٨٠-ديوان المويد في الدين. لمبة الله الشيرازي [باطني] القاهرة/ دارالكتاب المصري/ ١٩٤٩م

(ذ)

١٨١-ذم التأويل. لأبي محمد عبد الله بن أحمد المشهور بابن قدامة ت ٦٢٠هـ

القاهرة/ مكتبة المتنبي/ ضمن مجموعة، وتقع بين ٦٤-٨٩/ تعقيب: رشيد رضا

(ر)

١٨٢-رجال الفكر والدعوة في الإسلام. لأبي الحسن الندوي/ الكويت/ دار العلم/ طه

/١٣٩٧هـ/ تقديم: د. مصطفى السباعي .

١٨٣-رجال الكشي. ط/ كربلاء .

١٨٤-الرد على الجهمية. لابن منته ت ٣٩٥هـ/ المدينة/ مكتبة الغرباء/ ط ٣/ ١٤١٤هـ

/ ت: د. علي بن ناصر فقيهي .

١٨٥-الرد على الجهمية. لعثمان بن سعيد الدارمي/ لندن/ ١٩٦٠م/ ت: جوستاف

١٨٦-الرد على الجهمية والزنادقة. لأحمد بن حنبل/ الرياض/ دار اللواء/ ط ٢/ ١٤٠٢هـ

/تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة .

١٨٧-الرد على المنطقيين. لأحمد بن تيمية، ويعرف أيضاً ب«نصيحة أهل الإيمان

في الرد على منطق اليونان» ولخصه السيوطي في جهد القريحة، وهو من مصادرنا

لاهور/ إدارة ترجمان السنة/ ط ٢/ ١٣٩٦هـ/ ت: عبد الصمد شرف الدين.

١٨٨-الرد الكافي على مغالطات الدكتور عبد الواحد وافي. في كتابه (بين الشيعة

وأهل السنة) لإحسان إلهي ظهير/ لاهور/ إدارة ترجمان السنة/ ط ٢/ ١٤٠٦هـ

١٨٩-الرد الوافر. لمحمد بن أبي بكر بن ناصر الدين الدمشقي ت ٨٤٢هـ/ بيروت

المكتب الإسلامي/ ط ١/ ١٣٩٣هـ

- ١٩٠- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا. لجماعة من فلاسفة الباطنية/ بيروت
/دار الصادر/ تقديم : بطرس البستاني .
- ١٩١- الرسالة. محمد بن إدريس الشافعي ت ٢٠٤هـ/ بيروت/ المكتبة العلمية/ ت: أحمد شاكر
- ١٩٢- رسالة إثبات النبوات وتأويل رموزهم. لابن سينا [فلسفي] ضمن تسع رسائل
لابن سينا .
- ١٩٣- رسالة أضحوية في أمر المعاد. لابن سينا [فلسفي] /القاهرة/ دار الفكر العربي
/١٣٦٨هـ/ تحقيق : د. سليمان دنيا.
- ١٩٤- رسالة البلاغ والنهاية لحمزة بن علي الزوزني [باطني] (ضمن الحركات الباطنية)
- ١٩٥- رسالة التوحيد. لمحمد عبده/ القاهرة/ مطبعة المنار/ ط ١/ ١٣٥١هـ/ تعليق: رشيد رضا
- ١٩٦- رسالة سبب الأسباب. لحمزة بن علي الزوزني [باطني] (ضمن الحركات الباطنية)
- ١٩٧- رسالة السفينة. لنجم الدين كبرى [صوفي] مخطوط نشر بعضه ضمن ملحقات
ختم الأولياء ص ٤٧٣-٤٧٦
- ١٩٨- الرسالة العرشية. لابن سينا [فلسفي] خيدرآباد/ ١٣٥٤هـ ضمن مجموعة .
- ١٩٩- رسالة في أحوال النفس. لابن سينا [فلسفي] (ضمن تسع رسائل لابن سينا).
- ٢٠٠- رسالة في التقية. لآية الله الخميني [شيعي] طهران/ مؤسسة إسماعيليات للنشر
والتوزيع/ ١٣٨٥هـ/ مع تذييلات لمجتي الطهراني .
- ٢٠١- رسالة في علم الظاهر والباطن. لأحمد بن تيمية/ ضمن مجموع الفتاوى :
- ٢٠٢- الرسالة القشيرية. لأبي القاسم القشيري/ القاهرة/ دار الكتب الحديثة/
٢٢٩-٢٣٠/ ٢٦٩ والمجموعة المنيرة: ٢٢٩-٢٣٠/ ٢٥٢
- ٢٠٢- الرسالة القشيرية. لأبي القاسم القشيري/ القاهرة/ دار الكتب الحديثة/
ت : د. عبد الحليم محمود
- ٢٠٣- رسالة كشف الحقائق. لحمزة بن علي الزوزني [باطني] (ضمن الحركات الباطنية)
- ٢٠٤- الرسالة اللدنية. لأبي حامد الغزالي [صوفي] القاهرة/ مكتبة الجندي .

٢٠٥-رسالة مباسم البشارات بالإمام الحاكم. لأحمد الكرمانى [باطنى] بيروت/

دار الكتاب العربى

٢٠٦-الرسالة المدنية فى الحقيقة والحجاز. لأحمد بن تيمية/ضمن مجموع الفتاوى :

٣٧٣-٣٥١/٦

٢٠٧-رسالة النجاة . لابن سينا [فلسفى](ضمن تسع رسائل لابن سينا)

٢٠٨-روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى. لمحمود الآلوسى ت ١٢٧٠هـ

بيروت/دار إحياء التراث العربى/ط ٤/١٤٠٥هـ

٢٠٨-الروضة البهية فيما بين الأشعرية والماتريدية. لأبى عذبة الحسن بن عبد المحسن

دائرة المعارف النظامية/ط ١/١٣٢٢هـ

٢٠٩-الروضتين فى أخبار الدولتين. لأبى شامة المقدسى / القاهرة/١٢٨٧هـ

(س)

٢١٠-سرح العيون شرح لامية ابن زيدون. لابن نباتة ت ٧٦٨هـ/ القاهرة/١٣٨٣هـ

/ تحقيق : محمد أبى الفضل إبراهيم .

٢١١-سنان وصلاح الدين. لعارف تامر [باطنى] بيروت/دار بيروت للطباعة/١٩٥٦م

٢١٢-سنن الترمذى. لأبى عيسى الترمذى ت ٢٧٩هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلبى/١٣٩٨هـ

/تحقيق : أحمد شاكى وغيره.

٢١٣-سنن أبى داود. لأبى داود السجستانى ت ٢٧٥هـ/بيروت/دار الحديث للطباعة

/١٣٨٨هـ/ ت: عزت الدعاس/ وبهامشه: معالم السنن للخطابى .

٢١٤-سنن ابن ماجه. لمحمد بن يزيد القزوينى ت ٢٧٥هـ/ القاهرة/ دار الفكر العربى/

تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.

٢١٥-السنن الكبرى. للبيهقى/ دائرة المعارف العثمانية/ ١٣٥٢هـ

٢١٦-سنن النسائى [المجتبى] لأحمد بن شعيب ت ٣٠٣هـ/ بيروت/ دار الفكر/ ١٩٣٠م

وبهامشه: حاشية السيوطى والسندى .

٢١٧- السنة. لابن أبي عاصم ت ٢٨٧هـ/ بيروت/ المكتب الإسلامي/ ط ٢/ ١٤٠٥هـ
وبهامشه: تخريج الألباني المسمى: ظلال الجنة في تخريج السنة.

٢١٨- السنة. لعبد الله بن أحمد ت ٢٩٠هـ/ الدمام/ الرمادي للنشر/ ط ٢/ ١٤١٤هـ
/ تحقيق: محمد سعيد القحطاني .

٢١٩- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث. محمد الغزالي/ بيروت/ دار الشروق/ ١٤٠٩هـ
٢٢٠- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. لمحمد مصطفى السباعي/ دمشق/

المكتب الإسلامي/ ط ٣/ ١٤٠٢هـ

٢٢١- سير أعلام النبلاء. لشمس الدين الذهبي/ بيروت/ مؤسسة الرسالة/
تحقيق: شعيب الأرناؤوط وغيره.

(ش)

٢٢٢- الشامل في أصول الدين. للحويني/ القاهرة/ دار المعارف/ ١٩٧٠م/ ت: النشر

٢٢٣- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. لمحمد مخلوف/ بيروت/ دار الكتاب
العربي عن الطبعة السلفية/ ١٣٤٩هـ

- شرح الأصفهانية. لابن تيمية/ القاهرة/ دار الكتب الحديثة/ تقديم: حسنين مخلوف.

٢٢٤- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. لأبي القاسم اللالكائي ت ٤١٨هـ
الرياض/ دار طيبة/ ت: د. أحمد سعد حمدان .

٢٢٥- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد [معتزلي]./ القاهرة

مكتبة وهبة/ ١٩٦٥م/ ت: د. عبد الكريم عثمان .

٢٢٦- شرح أم البراهين. لأحمد بن عيسى الأنصاري/ كانو/ طبعة أحمد أبو السعود.

٢٢٧- شرح تنقيح الفصول. لمحمد بن إدريس القرافي/ القاهرة/ دار الفكر/ ١٣٩٣هـ

/ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

٢٢٨- شرح جامع على الكافي الأصول والروضة. لمحمد صالح المازندراني [شيعي]

طهران/ المكتبة الإسلامية .

- ٢٢٩- شرح حديث النزول. لأحمد بن تيمية/ضمن مجموع الفتاوى ٥/٣٢١-٥٨٥
- ٢٣٠- شرح حكمة الإشراق. لشهاب الدين السهروردي [فلسفي]
طهران/ نشر المعهد الفرنسي بـايران/ ١٩٥٣م/ بعناية: هنري كورين.
- ٢٣١- شرح السنة. للبغوي ت ٥١٦هـ/بيروت/المكتب الإسلامي ط ٢/١٩٨٣م
ت: زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط.
- ٢٣٢- شرح مختصر المنتهى. لزين الدين العضد ت ٧٥٦هـ/بيروت/دار الكتب العلمية
ط ٢/١٤٠٣هـ/ومعه حواشي كل من التفازاني، والمهروي، والجرجاني.
- ٢٣٣- شرح عقائد الصديق المعروف بتصحيح الاعتقاد. لمحمد بن النعمان المفيد
ت ٤١٣هـ [شيعي] /بيروت/ دار الكتاب الإسلامي/ ١٩٨٣م
- ٢٣٤- شرح العقائد النسفية. لنجم الدين عمر النسفي التفازاني ت ٧٩٢هـ [ماتريدي]
ديوبند/ الهند/ كتيخانة إمدادية.
- ٢٣٥- شرح العقيدة الطحاوية. لابن أبي العز الحنفي/ بيروت/المكتب الإسلامي/ ط ٥
/١٣٩٩هـ/ تخريج: الألباني .
- ٢٣٦- شرح فصوص الحكم. لبالي أفندي ت ٩٦٠هـ (انظر: فصوص الحكم لابن عربي)
- ٢٣٧- شرح فصوص الحكم. لعبد الرزاق القاشاني ت ٧٣٠هـ (رَ فصوص الحكم)
- ٢٣٨- شرح الفقه الأكبر. منسوب لأبي منصور الماتريدي ت ٣٣٣هـ/حيدرآباد ١٣٦٥هـ
(وفي صحة نسبته نظر: ١- ورد فيه نقد لأقوال الأشاعرة كما في ص ١٩، ٢٠، ٣١، ٣٥
ومعلوم أن الأشعرية لم تكن حينئذ مشهورة كمنهـ ٢- ورد في الكتاب ص ٢٥ عبارة:
قال الفقيه أبو الليث، وأبو الليث هذا من الماتريدية توفي سنة ٣٧٣هـ ٣- ذكر الكوثري
أنه بدار الكتب المصرية مخطوطة فيها تصريح بنسبة الكتاب إلى أبي الليث السمرقندي.)
- ٢٣٩- شرح القصيدة النونية. لمحمد خليل هراس (انظر القصيدة النونية)
- ٢٤٠- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري. لعبد الله بن محمد الغنيمان
دمهور/مكتبة لينة/ ١٤٠٩هـ

- ٢٤١- شرح الكوكب المنير. محمد بن أحمد الفتوحى المشهور بابن النجار ت ٩٧٢هـ
 مكة/مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى/١٤٠٢هـ/ت: محمد الزحيلي وغيره
 ٢٤٢- شرح مختصر الروضة. لسليمان بن عبد القوي الطوفي ت ٧١٦هـ/القاهرة
 /مطابع الشرق الأوسط/١٤٠٩هـ/ت: إبراهيم آل إبراهيم .
 ٢٤٣- شرف أصحاب الحديث. للخطيب/دار إحياء السنة النبوية/ت: محمد سعيد أوغلي
 ٢٤٤- الشريعة. لأبي بكر الآجري ت ٣٦٠هـ/القاهرة/ط أنصار السنة/ت: محمد حامد الفقي
 ٢٤٥- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى. للقاضي عياض ت ٥٤٤هـ/بيروت/دار الفكر
 وبهامشه : مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء . لأحمد بن محمد الشمني ت ٨٧٢هـ
 ٢٤٦- شفاء السائل لتهديب المسائل. لابن خلدون/استنبول/نشرات كلية الإلهيات
 /١٩٥٨م/ بعناية : محمد بن ناويت الطنجي .
 ٢٤٧- شفاء العليل. لابن القيم/القاهرة/دار التراث/ت: حسن عبد الله الحساني .
 ٢٤٨- الشيعة بين الحقائق والأوهام. لمحسن الأمين[شيعي]/بيروت/مؤسسة الأعلمي
 ط ٣/١٣٩٧هـ

- ٢٤٩- الشيعة في التاريخ. لمحمد حسين العاملي[شيعي] بيروت/دار الآثار/ط ٢/١٣٩٩هـ
 ٢٥٠- الشيعة في الميزان. لمحمد جواد مغنية[شيعي] بيروت/دار التعارف للمطبوعات

(ص)

- ٢٥١- الصارم المسلول على شاتم الرسول. لأحمد بن تيمية ت ٧٢٨هـ/طنطا/
 مكتبة الناج/١٣٧٩هـ/ت: محمد محي الدين عبد الحميد .
 ٢٥٢- الصافي في تفسير القرآن. لمحمد بن المرتضى المعروف بالفيز الكاشاني[شيعي]
 طهران/المكتبة الإسلامية .
 ٢٥٣- الصحاح. لإسماعيل بن حماد الجوهري ت ٣٩٦هـ/بيروت/دار العلم للملايين
 /١٣٩٩هـ/ت: أحمد عطار.

- ٢٥٤- صحة مذهب أهل المدينة. لابن تيمية/ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/٢٩٤-٣٩٦
- ٢٥٥- صحيح مسلم. لأبي الحسين مسلم بن الحجاج ت ٢٦١هـ/ بيروت/ دار إحياء التراث العربي/ ط ٢/١٩٧٢م/ ت: محمد فواد عبد الباقي .
- ٢٥٦- الصفدية. لأحمد بن تيمية/الرياض/شركة مطابع حنيفة/١٣٩٦هـ/ت: محمد رشاد سالم
- ٢٥٧- الصلة بين التصوف والتشيع. لمصطفى كامل الشيبى [شيعي] القاهرة/دار المعارف ط ٢/١٩٦٩م

- ٢٥٨- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة. لابن القيم ت ٧٥١هـ/ الرياض/ دار العاصمة/ ١٤٠٨هـ/ ت: د. علي الدخيل الله.
- ٢٥٩- الصوفية والفقراء. لأحمد بن تيمية/ ضمن مجموع الفتاوى ١١/٥-٢٤
- ٢٦٠- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. للسيوطي ت ٩١١هـ/ القاهرة مطبعة السعادة/ ١٩٤٦م/ تعليق : علي سامي النشار.

(ض)

- ٢٦١- ضحى الإسلام. لأحمد أمين/ بيروت/ دار الكتاب العربي/ ط ١٠
- ٢٦٢- الضعفاء الكبير. لمحمد بن عمر العقيلي ت ٣٢٢هـ/ بيروت/ دار الكتب العلمية ط ١/ ت: عبد المعطي قلنجي .
- ٢٦٣- ضعيف الجامع الصغير وزيادته. للألباني/ بيروت/ المكتب الإسلامي/ ط ٢/ ١٣٩٩هـ

(ط)

- ٢٦٤- طائفة النصرية. لسليمان الحلبي/ القاهرة/ المطبعة السلفية .
- ٢٦٥- طبقات الحنابلة. لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى/ بيروت/ دار المعرفة .
- ٢٦٦- طبقات الشافعية الكبرى. لابن السبكي/ القاهرة/ دار إحياء الكتب العربية/ ت: عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي.
- ٢٦٧- طبقات الصوفية. لأبي عبد الرحمن السلمي/ القاهرة/ مطابع الشعب/ ١٣٨٠هـ

(ظ)

٢٦٨- ظلال الجنة في تخريج السنة. للألباني (انظر السنة لابن أبي عاصم)

(ع)

٢٦٩- عبد الله بن سبأ. لمرتضى العسكري [شيعي] / القاهرة / ط ١٣٨١/٢ هـ

٢٧٠- العبر في خبر من غير. للذهبي ت ٧٤٨ هـ / بيروت / دار الكتب العلمية / ١٤٠٥ هـ

/تحقيق: محمد السعيد زغلول .

٢٧١- العدة في أصول الفقه. لأبي يعلى محمد بن الحسن الفراء ت ٤٥٨ هـ

الرياض / ط ١٤١٠ هـ

٢٧٢- عقائد الإمامية. لمحمد رضا المظفر [شيعي] / النجف / مطبعة نورالأمّل / ط ١٣٨١/٢ هـ

٢٧٣- العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها. لصابر طعيمة / بيروت / المكتبة الثقافية / ط ٢

١٤١١ هـ

٢٧٤- عقيدة السلف وأصحاب الحديث. لأبي عثمان الصابوني ت ٤٤٩ هـ

(ضمن المجموعة المنيرية ١/ ١٠٥-١٣٥)

٢٧٥- عقيدة العزيز عبد السلام ت ٦٦٠ هـ (ضمن طبقات ابن السبكي ٨/ ٢١٩-٢٢٩)

٢٧٦- العقيدة الواسطية. لأحمد بن تيمية (ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ١٢٩-١٥٩)

٢٧٧- العقيدة والشرعية في الإسلام. لجولد تسيهر / القاهرة / دار الكتب الحديثة / ١٩٤٦ م

ترجمة: محمد يوسف وغيره .

٢٧٨- العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايع. لصالح بن مهدي المقبلي ت ١١٠٨ هـ

/ بيروت / دار الحديث / ط ١٤٠٥ هـ

٢٧٩- علم القلوب. لأبي طالب المكي [صوفي] / القاهرة / مكتبة القاهرة / ١٩٦٤ م /

تحقيق: عبد القادر عطا .

٢٨٠- علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح. لابن الصلاح ت ٦٤٣ هـ

دمشق / دار الفكر / ١٤٠٦ هـ / ت: نور الدين عتر.

٢٨١-العمدة. لابن رشيق القمرواني ت٤٦٣هـ/القاهرة/مطبعة حجازي/

ت: محمد محي الدين عبد الحميد.

٢٨٢-عوارف المعارف. لعمر بن محمد السهروردي ت٦٣٢هـ [صوفي]

بيروت/دار الكتاب العربي/ ط٢/١٤٠٣هـ

٢٨٣-عيون الأخبار. لابن قتيبة ت٢٧٦هـ/القاهرة/دار الكتب/١٣٤٣هـ

٢٨٤-عيون الأنباء عن طبقات الأطباء. لابن أبي أصيبعة/القاهرة/م الوهبة/١١٩٩هـ

(غ)

٢٨٥-غاية المرام في علم الكلام. لسيف الدين الآمدي ت٦٣١هـ/ القاهرة/

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ ١٩٧١م/ت: حسن محمود عبد اللطيف.

٢٨٦-الغنية لطالبي طريق الحق. لعبد القادر الجيلاني ت٥٦١هـ/ القاهرة/مطبعة الحلبي

ط٣/١٩٥٦م

٢٨٧-الغنية. لأبي جعفر الطوسي[شيعي]/النجف/مطبعة النعمان/ط٢/١٣٨٥هـ

٢٨٨-الغيث المسجّم في شرح لامية العجم. لصلاح الدين الصفدي ت٧٦٤هـ/

بيروت/دار الكتب العلمية/١٣٩٥هـ (طبع الكتاب بهذا الاسم، والذي في كشف

الظنون: الغيث المنسجّم.)

٢٨٩-غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية. للنفزي الرندي/ القاهرة/

دار الكتب الحديثة/ ١٩٧٠هـ

(ف)

٢٩٠-الفتاوى البزازية. للكردى البزازي/بيروت/دار إحياء التراث/ط٣/

على هامش الفتاوى الهندية .

٢٩١-فتاوى ومسائل ابن الصلاح. لأبي عمرو بن الصلاح ت٦٤٣هـ/بيروت/

دار المعرفة/ ١٤٠٦هـ/ ت: عبد المعطي قلعجي .

٢٩٢- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. للشوكانى ت ١٢٥٠هـ
القاهرة/ مطبعة الحلي/ ط ٢/ ١٣٨٣هـ.

٢٩٣- الفتوحات المكية. لحي الدين بن عربي ت ٦٣٨هـ/ القاهرة/ الهيئة المصرية العامة
للكتاب/ ١٩٧٢م/ ت: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مذكور.

٢٩٤- فتوح البلدان. لأحمد بن جابر البلاذري/ القاهرة/ النهضة المصرية/ ت: صلاح المنجد.

٢٩٥- الفرقان بين الحق والباطل. لابن تيمية (ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٥- ٢٣٠).

٢٩٦- الفرق بين الفرق. لعبد القاهر البغدادى ت ٤٢٩هـ/ بيروت/ دار المعرفة/ ت: محمد محي الدين

٢٩٧- فرق الشيعة. لحسن بن موسى النوبختي ت ٣١٠هـ [شيعي] استنبول/

مطبعة الدولة/ ١٩٣١م/ ت: ريتز

٢٩٨- فرق معاصرة تنسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها. لغالب العواجي

دمهور/ مكتبة لينة/ ١٤١٤هـ

٢٩٩- فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب. لحسين النوري الطبرسي

ت ١٣٢٠هـ [شيعي] بغداد/ مخطوط مصور عن نسخة الجمع العلمي العراقي.

٣٠٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل. لأبي محمد بن حزم ت ٤٥٦هـ/ الرياض/

شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع/ ١٤٠٢هـ/ ت: عبد الرحمن عميرة، وغيره

٣٠١- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. لابن رشد الحفيد/ بيروت

/ مكتبة الترية/ ١٩٨٧م/ ص ١- ٤٢، ويليهِ الكشف عن مناهج الأدلة له.

٣٠٢- فصوص الحكم. لأبي نصر محمد بن محمد الفارابي ت ٣٣٩هـ [فلسفي] / بغداد/

مطبعة المعارف/ ١٣٩٦هـ/ ت: محمد حسن آل ياسين، وفي كشف الظنون:

”الفصوص من الحكمة.“

٣٠٣- فصوص الحكم. لابن عربي ت ٦٣٨هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلي/ ط ٢/ ١٩٦٦م

ومعه شرح القاشاني، وبهامشه: حاشية بالي أفندي على الفصوص.

٣٠٤- فضائح الباطنية. لأبي حامد الغزالي/ الكويت/ مؤسسة دار الكتب الثقافية.

- ٣٠٥- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. لعبد الجبار بن أحمد ت ٤١٥هـ [معتزلي]
تونس/ الدار التونسية/ ١٣٩٣هـ
- ٣٠٦- الفقه الأيسط. لأبي حنيفة النعمان ت ١٥٠هـ/ القاهرة/ مطبعة الأنوار/ ١٣٦٨هـ
تعليق: الكوثري، ومعه رسائل أخرى.
- ٣٠٧- الفلاس منهجه وأقواله في الرجال. دراسة وجمع وتحقيق: محمد فاضل معلوم
المطبعة المحمودية/ ١٤١٣هـ
- ٣٠٨- الفلسفات الهندية. لعلي زيعور/ بيروت/ دار الأندلس/ ١٩٨٠م
- ٣٠٩- فلسفة المحاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث. للطفي عبد البديع/ جدة
دار البلاد/ ١٤٠٦هـ
- ٣١٠- الفهرست. لمحمد بن إسحاق النديم/ طهران/ ١٣٩١هـ/ ت: رضا تجدد.
- ٣١١- الفوائد البهية في تراجم الحنفية. لعبد الحي اللكنوي/ القاهرة/ مطبعة السعادة/
ط ١٣٢٤هـ
- ٣١٢- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة. لمحمد بن علي الشوكاني ت ١٢٥٠هـ
بيروت/ المكتب الإسلامي/ ط ١٤٠٢هـ/ ت: عبد الرحمن المعلمي .
- ٣١٣- الفوز الأصغر. لأبي علي أحمد بن مسكويه ت ٤٢١هـ [فلسفي] بيروت/
دار مكتبة الحياة .
- ٣١٤- في التصوف الإسلامي وتاريخه. لرينولد نيكلسن/ القاهرة/ مطبعة لجنة التأليف
والترجمة/ ١٩٥٦م/ ترجمة: أبي العلا عفيفي .
- ٣١٥- فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/ دار إحياء الكتب
العربية/ ١٩٦١م/ ت: د. سليمان دنيا .
- ٣١٦- في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين. لأحمد
عمود صبحي/ الإسكندرية/ مؤسسة الثقافة الجامعية/ ١٩٧٨م .

٣١٧- في قافلة الإخوان المسلمون. لعباس السيسي / الإسكندرية/دار الطباعة والنشر
والصوتيات/ط٢/١٤٠٧هـ

(ق)

٣١٨- القاموس المحيط. لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت ٨١٧هـ
بيروت/موسسة الرسالة/ط١/١٤٠٦هـ

٣١٩- قانون التأويل. لأبي بكر بن العربي ت ٥٤٣هـ/جدة/دار القبلة/ط١/١٤٠٦هـ
/تحقيق: محمد السليمانى .

٣٢٠- قانون التأويل. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/ مكتبة الجندى/ ت: محمد مصطفى
أبو العلا/ مع معارج القدس للغزالي .

- القرامطة. لابن الجوزي/بيروت/المكتب الإسلامى/ ت: محمد الصباغ .

٣٢١- القرامطة. لمحمود شاكر/بيروت/المكتب الإسلامى/ ط٢/١٤٠٩هـ

٣٢٢- القرامطة: أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم. لعارف تامر[باطنى]
/بيروت/ دار مكتبة الحياة .

٣٢٣- القسطاس المستقيم. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/ مكتبة الجندى .

٣٢٤- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن. لتدعيم الجسر/بيروت/المكتب الإسلامى
/ط٣/ ١٣٨٩هـ

٣٢٥- قصة الحضارة. لول ديورانت/بيروت/دار الجيل/ترجمة: زكي نجيب محمود .

٣٢٦- القصيدة النونية. لابن القيم/بيروت/دار الكتب العلمية/١٤٠٦هـ/

شرح : محمد خليل هراس .

٣٢٧- القضاء والقدر في الإسلام. لفاروق أحمد الدسوقي/بيروت/المكتب الإسلامى
/ط٢/١٤٠٦هـ

٣٢٨- قضية التأويل في الفكر الإسلامى. لعبد الرحمن المراكبي/ القاهرة/ دار الطباعة

المحمدية/ ط١/١٤٠٧هـ

- ٣٢٩-القطع والائتلاف. لأبي جعفر النحاس/ بغداد/وزارة الأوقاف/١٣٩٨هـ
/ تحقيق: أحمد خطاب العمر .
- ٣٣٠-القواعد العشر. لأبي حامد الغزالي/ بيروت/مؤسسة الكتاب الثقافية/١٤٠٨هـ
- ٣٣١-قواعد العقائد. لأبي حامد الغزالي/بيروت/عالم الكتب/٢/١٤٠٥هـ
/ تحقيق: موسى محمد علي .
- ٣٣٢-القواعد الفقهية. لناصر مكارم الشيرازي[شيعي] قم/مطبعة الحكمة/١٣٩٢هـ
- ٣٣٣-قوت القلوب في معاملة المحبوب. لأبي طالب المكي ت٣٨٦هـ [صوفي]
/ بيروت/ دار الصادر .

(ك)

- الكافي (انظر: الأصول من الكافي)
٣٣٤-الكامل. لمحمد بن يزيد المبرد ت٢٨٥هـ/بيروت/مؤسسة الرسالة/١٤٠٦هـ
/ ت: محمد أحمد الدالي .
- ٣٣٥-الكامل في التاريخ. لعز الدين بن الأثير ت٦٣٠هـ/بيروت/دار الكتب العلمية
/١٤٠٧هـ/ ت: عبد الله القاضي .
- ٣٣٦-الكامل في ضعفاء الرجال. لأبي أحمد بن عدي ت٣٦٥هـ/بيروت/دار الفكر
ط٣/١٤٠٩هـ/ ت: سهيل زكار.
- ٣٣٧-الكتاب المقدس.(العهد القديم والعهد الجديد) القاهرة/ دار الكتاب المقدس .
- ٣٣٨-الكشاف. لمحمود بن عمر الزمخشري ت٥٣٨هـ/الرياض/مكتبة المعارف .
- ٣٣٩-كشف الأسرار. للخميني/عمان/دار عمار/١٩٨٧م/ترجمة: د. محمد البنداري.
- ٣٤٠-كشف أسرار الباطنية. محمد بن ملك الحمادي/ دار الأنوار/١٩٣٩م
- ٣٤١-كشف الافتراءات. لمحمد بن علي الصابوني /
- ٣٤٢-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. لحاجي خليفة ت١٠٦٧هـ
بيروت/ دار الفكر/ وبآخره إيضاح المكنون، وهديّة العارفين، لإسماعيل باشا.

- ٣٤٣- كشف المحبوب/ لعلي بن عثمان المجويري ت ٤٦٥هـ/ القاهرة/ دار التراث العربي/ ١٩٧٤م/ ترجمة: محمود ماضي أبو العزائم/ وقد أرجع إلى غيرها مع بيانه.
- ٣٤٤- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. لنصير الدين الطوسي/ تأليف: الحسن ابن المطهر الحلي [شيعي] بيروت/ مؤسسة الأعلمي/ ت: إبراهيم الزنجاني .
- ٣٤٥- كشف موقف الغزالي من السنة وأهلها. لربيع بن هادي المدخلي/ المدينة/ مكتبة ابن القيم/ ١٤١٠هـ
- ٣٤٦- الكفاية في علم الرواية. للخطيب البغدادي ت ٤٦٣هـ/ المدينة/ المكتبة العلمية.
- ٣٤٧- الكلبيات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. لأبي البقاء ت ١٠٩٤هـ بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ١٩٩٢م/ ت: د. عدنان درويش وغيره.
- ٣٤٨- كنز الولد. لحاتم إبراهيم الحامدي [باطني] بيروت/ دارالصادر/ ت: مصطفى غالب.
- ٣٤٩- كيف نتعامل مع السنة النبوية. ليوسف القرضاوي/ فرجينيا- الولايات المتحدة- طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ ١٩٩٠م .

(ل)

- ٣٥٠- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة/ للسيوطي/ بيروت/ دارالمعرفة/ ١٤٠٣هـ
- ٣٥١- لسان العرب. لابن منظور الإفريقي ت ٧١١هـ/ بيروت/ دارالصادر/ ١٩٩٠م
- ٣٥٢- لسان الميزان. لابن حجر ت ٨٥٢هـ/ بيروت/ دار الكتاب الإسلامي، عن طبعة الهند/ دار المعارف/ ١٣٣٠هـ
- ٣٥٣- لطائف المتن. لابن عطاء الله السكندري/ القاهرة/ مطبعة حسان/ ت: د. عبد الحليم
- ٣٥٤- لفت الانتباه إلى تحقيق أحاديث الرفع والضم في الصلاة. لمحمد العتبي [إباضي]
- سلطنة عمان/ مكتبة الاستقامة/ ١٤٠٣هـ
- ٣٥٥- لفت اللحن إلى ما في الاختلاف في اللفظ. للكوثري (انظر الاختلاف في اللفظ)
- ٣٥٦- اللمع. لأبي نصر السراج الطوسي [صوفي] القاهرة/ دار الكتب الحديثة، وبغداد/ مكتبة المثنى/ ١٩٦٠هـ/ ت: د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور.

٣٥٧- منع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. للحوييني ت٤٧٨هـ [أشعري]
/القاهرة/ الدار المصرية للتأليف والنشر/ ١٩٦٥م/ ت: فوقية حسين محمود.

(م)

٣٥٨- الماتريدية دراسة وتقويماً. لأحمد عوض الله الحريبي/الرياض/دار العاصمة/ ١٤١٣هـ
٣٥٩- الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات. لشمس الأفغاني/الجامعة
الإسلامية/ رسالة ماجستير.

٣٦٠- مباحث في علم الكلام والفلسفة. لعلي الشايبي/تونس/دار بوسلامة/ ١٩٧٧م
٣٦١- مبادئ الفلسفة. أ.س. رابورث/بيروت/ دار الكتاب العربي/ ١٩٧٩م
/ترجمة: أحمد أمين.

٣٦٢- متشابه القرآن. للقاضي عبد الجبار ت٤١٥هـ [معتزلي] بيروت/دار التراث/
تحقيق: عدنان زرزور .

٣٦٣- المثنوي والبتار في نحر المعثر الطاعن فيما صح من السنن والآثار. للغماري
/القاهرة/ المطبعة الإسلامية/ ١٣٥٢هـ

٣٦٤- المجازات النبوية. ^(١) للشريف الرضي ت٤٠٦هـ القاهرة/م الحلبي/ ١٩٧١م
/ت: عبد الرؤوف سعد.

٣٦٥- المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع. لعبد العظيم المطعني/القاهرة/ مكتبة وهبة

٣٦٦- مجاز القرآن. لأبي عبيدة معمر بن المثنى ت٢١٠هـ/ القاهرة/ مكتبة الخانجي
ط١/ ١٩٥٤م/ ت: محمد فؤاد سزكين .

٣٦٧- مجاز القرآن. للعز بن عبد السلام ت٦٦٠هـ/ طرابلس الغرب/ منشورات كلية
الدعوة الإسلامية/ ١٩٩٢م/ ت: د. محمد بن الحاج .

٣٦٨- المحروحين. لابن حبان ت٣٥٤هـ/ حلب/ دار الوعي/ ت: محمود إبراهيم زايد.

(١) هكذا كتب على طرته، وسماه المؤلف في آخره ص ٢٨٩ : مجازات الآثار النبوية

- ٣٦٩- مجمع البيان في تفسير القرآن. للفضل بن الحسن الطبرسي/بيروت/دار إحياء التراث العربي/ ١٣٧٩هـ.
- ٣٧٠- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. لنور الدين الهيثمي ت ٨٠٧هـ/بيروت/دار الكتاب العربي/ ط ١٤٠٢/٣هـ.
- ٣٧١- مجمل اللغة. لأحمد بن فارس/بيروت/مؤسسة الرسالة/ ١٤٠٤هـ/ت: زهير سلطان
- ٣٧٢- مجموعة الرسائل المنيرية. لجماعة من العلماء/بيروت/دار إحياء التراث العربي. عن طبعة القاهرة/ إدار الطباعة المنيرية/ ١٣٤٣هـ.
- ٣٧٣- مجموعة الرسائل والمسائل. لأحمد بن تيمية ت ٧٢٨هـ/بيروت/دار الكتب العلمية / ١٤٠٣هـ/ تعليق وتصحيح : جماعة من العلماء .
- ٣٧٤- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. طبعة الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين/ جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وابنه محمد .
- ٣٧٥- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. للفخر الرازي/بيروت/دار الكتاب العربي/ ١٤٠٤هـ/وبهامشه معالم أصول الدين للرازي .
- ٣٧٦- المحصول في علم الأصول. للفخر الرازي/الرياض/جامعة الإمام/ ١٣٩٩هـ / تحقيق : طه جابر العلواني .
- ٣٧٧- مختصر تاريخ دمشق. لابن منظور الإفريقي ت ٧١١هـ/ دمشق/دار الفكر / ط ١٤٠٤/١هـ/ ت: جماعة من المحققين والمحققات.
- ٣٧٨- مختصر التحفة الاثني عشرية. لمحمود شكري الآلوسي/القاهرة/المطبعة السلفية ١٣٧٣هـ/ ت: محب الدين الخطيب .
- ٣٧٩- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة. لابن الموصلي/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ١٤٠٥هـ.
- المدنية في الحقيقة والحجاز. لابن تيمية. (انظر الرسالة المدنية)
- ٣٨٠- مذكرات أغاخان. /بيروت/ دار العلم للملايين/ ١٩٥٩م

- ٣٨٠- مذكرات أغاخان. /بيروت/ دار العلم للملايين / ١٩٥٩م
- ٣٨١- مذهب الدروز والتوحيد. لعبد الله النجار [باطني] القاهرة/ دار المعارف / ١٩٦٥م
- ٣٨٢- مرآة العقول. لمحمد باقر المجلسي [شيعي] طهران / ١٣٢٥هـ
- ٣٨٣- مراقبي مراقبي السعود. للمرابط/ القاهرة/ مكتبة ابن تيمية/ ١٤١٣هـ/ ت: محمد المختار.
- ٣٨٤- مروج الذهب. لعلي بن الحسين المسعودي ت ٤٣٦هـ/ القاهرة/ مطبعة السعادة
ط/ ١٣٨٤هـ
- ٣٨٥- الزهر. للسيوطي ت ٩١١هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٣٦١هـ
- ٣٨٦- مسائل الإمام أحمد. لأبي داود السجستاني/ بيروت/ دار المعرفة/ ١٣٥٣هـ
- ٣٨٧- المسامرة. للكمال بن الهمام/ القاهرة/ مطبعة السعادة/ ط ١٣٤٧/ ٢هـ
- ٣٨٨- مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة. لناصر القفاري/ الرياض/ دار طيبة/ ط ٤/
١٤١٦هـ
- ٣٨٩- المستدرك على الصحيحين. للحاكم النيسابوري ت ٤٠٥هـ/ بيروت/ دار المعرفة.
- ٣٩٠- المستصفى من علم الأصول. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/ مكتبة الجندي/ ١٣٩١هـ
تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، ورجعت إلى طبعة بولاق في موضع عينته.
- ٣٩١- المسند. لأحمد بن حنبل ت ٢٤١هـ/ بيروت/ المكتب الإسلامي/ ط ٤/ ١٤٠٣هـ
- ٣٩٢- المسند. لأبي يعلى الموصلي /جدة/ دار القبلة/ ١٤٠٨هـ/ ت: إرشاد الحق .
- ٣٩٣- المصنف. لعبد الرزاق بن همام ت ٢١١هـ/ بيروت/ المكتب الإسلامي/ ط ٢
/تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ومعه كتاب "الجامع" لمعمر برواية عبد الرزاق.
- ٣٩٤- المطالب العالبة. للرازي/ بيروت/ دار الكتاب العربي/ ١٤٠٧هـ/ ت: أحمد حجازي
- ٣٩٥- مطالع الشمس في معرفة النفوس. لشهاب الدين أبي فراس ت ٩٣٧هـ [باطني]
سلمية- سورية/ ١٩٥٢م/ ضمن أربع رسائل إسماعيلية (ص ١-٥٧) ت: عارف تامر.
- ٣٩٦- المعارف. لابن قتيبة ت ٢٧٦هـ/ القاهرة/ مكتبة المعارف/ ط ٤/ ت: ثروت عكاشة.
- ٣٩٧- معالم أصول الدين. للرازي/ القاهرة/ مكتبة الكليات الأزهرية/ ت: طه عبد الرؤوف

- ٣٩٨- معالم التنزيل (تفسير البغوي). للبغوي ت ٥١٦هـ/بيروت/ دار المعرفة/ ١٤٠٣هـ.
/تحقيق: خالد العك ومروان سوار.
- ٣٩٩- معالم الطريق إلى الله. لمحمود أبي الفيض المنوفي [صوفي] القاهرة/ دار نهضة مصر.
- ٤٠٠- معاني الأخبار. لأبي جعفر محمد بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق [شيعي].
قم/ منشورات جماعة الخوذة العلمية/ ١٣٦١هـ/ تصحيح: علي أكبر الغفاري.
- ٤٠١- معاني القرآن. للفراء/ القاهرة/ الحلي/ ١٩٥٥م/ ت: النجار.
- ٤٠٢- معجم البلدان. لياقوت الحموي/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ١٤١٠هـ/ ت: فريدالجندي.
- ٤٠٣- معجم عبد النور المفصل (عربي-فرنسي) بيروت/ دار العلم للملايين/ ١٩٨٣م.
- ٤٠٤- المعجم الفلسفي. لجميل صليبا/ بيروت/ دار الكتاب اللبناني/ ١٩٨٢م.
- ٤٠٥- معجم مصطلحات الصوفية. لعبد المنعم الحفني/ بيروت/ دار المسيرة/ ١٩٨٠م.
- ٤٠٦- معجم مقاييس اللغة. لأحمد بن فارس ت ٣٩٥هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلي/ ١٩٦٩م
/ ت: عبد السلام هارون.
- ٤٠٧- المعجم الوسيط. القاهرة/ مجمع اللغة العربية/ الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث/ إخراج: أحمد حسن الزيات وغيره.
- ٤٠٨- معرفة المحكم والمتشابه وأثرهما في تفسير القرآن. لحامد عبد الله العلي/ الجامعة الإسلامية/ رسالة ماجستير ١٤٠٩هـ (غير منشور)
- ٤٠٩- معيار العلم. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/ دار المعارف/ ت: دسليمان دنيا. (١)
- ٤١٠- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) للرازي/ بيروت/ دار إحياء التراث العربي/ ط ٣
- ٤١١- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. لابن القيم/ القاهرة/
مكتبة الأزهر/ ط ٢/ ١٣٥٨هـ / تعليق: محمود حسن ربيع.

(١) ذكر المحقق أنه كان جزء من تهافت الفلاسفة، ثم فصل عنه بفعل الطابعين (انظر التهافت ص ٣٢٤)

- ٤١٢- مفتاح السعادة ومصباح السيادة. لطاش كبرى زاده/بيروت/دارالكتب العلمية
/ ١٤٠٥هـ
- ٤١٣- المفردات في غريب القرآن. للحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني
ت ٥٠٢هـ/ بيروت/ دارالمعرفة/ ت: محمد سيد كيلاني .
- ٤١٤- المقابسات. لأبي حيان التوحدي/ القاهرة/ المكتبة الرحمانية/ ١٩٢٩م/ ت: حسن السندوبي.
- ٤١٥- مقالات الإسلاميين. لأبي الحسن الأشعري ت ٣٢٤هـ/ بيروت/ دار إحياء
الثراث العربي/ ط ٣/ ت: هلموت ريتز.
- ٤١٦- المقالات والفرق. لسعد بن عبد الله القمي [شيعي] طهران/ مكتبة حيدري/
١٩٦٣م/ ت: محمد جواد مشكور.
- ٤١٧- مقدمة الثائية الكبرى. لداود القيصري/ ضمن ملحقات ختم الأولياء (ص ٤٩٠-٥٠٠)
- ٤١٨- مقدمة التفسير. لابن تيمية/ ضمن مجموع الفتاوى (٣٢٩-٣٧٦) .
- ٤١٩- مقدمة ابن خلدون. تونس/ الدار التونسية/ ١٩٨٤م/ تعليق: د. جمعة شيخة .
- ٤٢٠- مكاشفة القلوب المقرب من علام الغيوب. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/ دار
الشعب/ ت: عبد الله أبو زينة .
- ٤٢١- الملل والنحل. للشهرستاني ت ٥٤٨هـ/ بيروت/ دارالمعرفة/ ت: محمد سيد الكيلاني.
- ٤٢٢- منار الهدى في النص على إمامة الأئمة الاثنا عشر. لعلي البحراني/ بمبائي/
مطبعة كلزار حسني/ ١٣٢٠هـ
- ٤٢٣- مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر. للرازي/ بيروت/ دار الشرق/
المطبعة الكاثوليكية/ ١٩٦٧م/ ت: فتح الله خليف .
- ٤٢٤- مناقب الإمام الشافعي. للبيهقي/ القاهرة/ دار التراث/ ط ١/ ١٣٩١هـ
- ٤٢٥- مناقب الإمام مالك بن أنس. للقاضي عيسى بن مسعود الزواوي ت ٧٤٣هـ
المدينة/ مكتبة طيبة/ ١٤١١هـ / ت: الطاهر محمد الدرديري .

- ٤٢٦- المتنظم في تاريخ الملوك والأمم. لابن الجوزي/بيروت/دار الكتب العلمية/ط١.
/ت: محمد ومصطفى عبد القادر عطا .
- ٤٢٧- المتقى من منهاج الاعتدال. للنهي ت٧٤٨هـ/الرياض/إدارات البحوث/
١٤٠٩هـ/ ت: محب الدين الخطيب .
- ٤٢٨- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع. لأبي محمد القاسم السجلماسي (ت ٨٠٠هـ)
الرباط/مكتبة المعارف/١٩٨٠م/ ت: علال الغازي .
- ٤٢٩- منطق الشرقيين. لابن سينا/ مطبعة المؤيد/ ١٩١٠م/ مع القصيدة المزدوجة
في فن المنطق له.
- ٤٣٠- منع جواز الحجاز في المنزل. للتعبّد والإعجاز. للشنقيطي/القاهرة/مكتبة السنة/
١٤١٤هـ/ ت: أبي حفص سامي بن العربي .
- ٤٣١- منهاج السنة النبوية. لابن تيمية/الرياض/طبعة جامعة الإمام/١٤٠٦هـ
/ ت: د. محمد رشاد سالم .
- ٤٣٢- كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. لأحمد بن علي المقرئ ت٨٤٥هـ
القاهرة/ مكتبة الثقافة الدينية .
- ٤٣٣- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. لابن تيمية/مكتبة الرياض/بهامش المنهاج
٤٣٤- المواقف في علم الكلام. لعبد الدين الإيجي/بيروت/عالم الكتب/ عن طبعة
الآستانة/١٣١١هـ
- ٤٣٥- الموجز في الأديان والفرق المعاصرة. لناصر القفاري وناصر العقل/الرياض/دار
الصميعي/١٤١٣هـ
- ٤٣٦- موسى بن ميمون حياته ومصنفاته. لإسرائيل فنسون/القاهرة/ لجنة التأليف
والترجمة والنشر/ ١٩٣٦م .

- ٤٣٧- الموسوعة العربية الميسرة. لجماعة من الباحثين/دار إحياء التراث العربي/
- إشراف: محمد شقيق غريبال .
- ٤٣٨- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية. لعبد المنعم الحفني/بيروت/دار المسيرة/١٤٠٠هـ
- ٤٣٩- كتاب الموضوعات. لابن الجوزي ت٥٩٧هـ/القاهرة/مكتبة ابن تيمية/ط٢
- /١٤٠٧هـ/ ت: عبد الرحمن محمد عثمان .
- ٤٤٠- الموطأ. للمالك بن أنس ت١٧٩هـ/بيروت/دار الكتاب العربي/١٤٠٦هـ/ت: محمد فؤاد.
- ٤٤١- موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة. لسليمان بن صالح
- العصن/الرياض/دار العاصمة/١/١٤١٦هـ
- ٤٤٢- موقف المعتزلة من السنة النبوية. لأبي لبابة حسين/الرياض/دار اللواء/١٣٩٩هـ
- ٤٤٣- مؤلفات الغزالي. لعبد الرحمن بدوي/الكويت/وكالة المطبوعات/ط٢/١٩٧٧م.
- ٤٤٤- مناهج البحث عند مفكري الإسلام. لعلي سامي النشار/بيروت/دار النهضة
- العربية/١٩٨٤م.
- ٤٤٥- منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم (دراسة موضوعية لجهود ابن القيم في التفسير)
- لصبري المتولي/ القاهرة/ دار الثقافة للنشر/١٤٠٦هـ
- ٤٤٦- ميزان الاعتدال في نقد الرجال. للنهي ت٧٤٨هـ/بيروت/دار المعرفة/١٣٨٢هـ
- /ت: علي البحاري .

(ن)

- ٤٤٧- النبراس. لعبد العزيز الفريهاري/بشار-باكستان/كتبخانة إكرامية .
- ٤٤٨- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. لعلي سامي النشار/القاهرة/دار المعارف/ط٧
- /١٩٧٧م.
- ٤٤٩- النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم. للمقرئزي/القاهرة/١٩٣٧م.
- ٤٥٠- نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب. لأحمد الطرابلسي/القاهرة/١٩٧٩م
- ٤٥١- نظم الفرائد وجمع الفوائد. لشيخ زاده/القاهرة/المطبعة الأدبية/١٣١٧هـ

٤٥٢- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. لأحمد بن محمد المقرئ/بيروت/

دار الصادر/١٤٠٨هـ/ ت: د. إحسان عباس .

٤٥٣- نقض تأسيس الجهمية. لابن تيمية/مكة المكرمة/مطبعة الحكومة/١٣٩١هـ

/تصحيح: محمد بن عبد الرحمن قاسم .

٤٥٤- نقض المنطق. لابن تيمية/القاهرة/مطبعة السنة المحمدية/١٣٧٠هـ/ ت: محمد عبد

الرزاق حمزة وسليمان الصنيع/ تصحيح: محمد حامد الفقي.

٤٥٥- نهاية الأقدام. للشهرستاني/بغداد/مكتبة المثنى/ت: فردجيم.

٤٥٦- نهاية السؤل شرح منهاج الأصول. للإسنوي/بيروت/عالم الكتب .

٤٥٧- نهاية العقول في ذرية الأصول. للرازي/صورة عن مخطوطة دار الكتب المصرية

رقم ٧٤٨(توحيد)

٤٥٨- النهاية في غريب الحديث والأثر. لمحمد بن المبارك بن الأثير ت ٦٠٦هـ

بيروت/دار الفكر/ط ٢/١٣٩٩هـ/ت: طاهر أحمد الزواوي.

٤٥٩- التوافض للروافض. لمحمد بن رسول البرزنجي ت ١١٠٣هـ/ت: محمد هداية نور

وحيد/رسالة دكتوراه في الجامعة الإسلامية/١٤١٣هـ

- التونية. لابن القيم (انظر: القصيدة التونية)

(هـ)

٤٦٩- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى. لابن القيم/المدينة/ط. الجامعة الإسلامية

٤٧٠- هدية العارفين. لإسماعيل باشا البغدادى(انظر: كشف الظنون)

٤٧١- هياكل النور. للسهروردي[فلسفي صوفي] القاهرة/مطبعة السعادة/١٣٣٥هـ

(و)

٤٧٢- الوافي معجم وسيط للغة العربية. لعبد الله البستاني ت ١٩٣٠م/بيروت/

مكتبة لبنان/١٩٨٠م.

٤٧٣- كتاب الورع. لأحمد بن حنبل/بيروت/دار الكتب العلمية/١٤٠٣هـ

ات: د. زينب القاروط .

٤٧٤- وسائل الشيعة ومستدركاتهما. لمحمد بن الحسن المعروف بالحر العاملي [شيعة]

القاهرة/دار التقريب بين المذاهب/١٩٥٧م.

٤٧٥- وصول الأخبار إلى أصول الأخبار. لحسين بن عبد الصمد العاملي [شيعة]

قم/مكتبة الخيام/١٤٠١هـ

٤٧٦- وعاظ السلاطين. لعلي الوردي [شيعة] بغداد/١٩٥٤م

الدوريات والصحف:

٤٧٧- مجلة الجامعة الإسلامية/عدد ١٢/١٤٠٠هـ/مقال بعنوان: المعجزات والغيبيات بين

بصائر التنزيل ودياجر الإنكار والتأويل. للدكتور عبد الفتاح سلامة ص ١٦٠-٢١٢

٤٧٨- جريدة عكاظ السعودية/عدد ١١٩٥٤/في ٦/٩/١٤١٦هـ مقال بعنوان :

الماتريديّة من أهل السنة. لكاتبه عمر كامل.

٤٧٩- جريدة المسلمون الأسبوعية/عدد ٢٣٧/في ١٧/١/١٤١٠هـ (خبر عن مدعي ألوهية)

٤٨٠- مجلة المنار/ مج ١٩/ ١٢٠/ ١٣٣٤هـ = ١٩١٦م/باب المراسلة والمناظرة.

مقال للشيخ أحمد شاكر حول كتاب الفوائد المشوق.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الافتتاح	٣-١ م
أهمية الموضوع	٥-٤ م
أسباب اختيار الموضوع	٨-٦ م
دراسات سابقة	٩ م
خططة البحث	١٤-١٠ م
المنهج المتبع في البحث	١٧-١٥ م
صعوبات البحث	١٧ م
شكر وتقدير	١٨ م
معنى التأويل لغة	٣-١
معنى التأويل في القرآن	٦-٣
معنى التأويل في السنة	٧-٦
معنى التأويل في اصطلاح المتقدمين	١٠-٨
معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين	١٢-١٠
المقصود بالتأويل الصحيح	١٣-١٢
— ضوابط التأويل الصحيح	١٧-١٣
النصوص الشرعية على ثلاثة أقسام	١٥-١٣
حد التأويل الفاسد	١٩-١٨
سمات التأويل الفاسد	٢١-١٩
أنواع التأويل الفاسد	٢٤-٢١
بطلان التأويل الفاسد والأدلة على ذلك	٣٠-٢٤
التأويل الفاسد منبعه اليهودية والنصرانية المحرفتان	٣٠-٢٦

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
مخاطر التأويل الفاسد	٣٨-٣٠
التأويل الفاسد يناقض الإيمان بأخبار الشارع	٣٢-٣١
التأويل الفاسد اتهم لظواهر النصوص	٣٣-٣٢
التأويل الفاسد اتهم للشارع بالكتمان	٣٤-٣٣
التأويل الفاسد إعراض عن فهم السلف للنصوص	٣٦-٣٥
التأويل الفاسد أصل كل بدعة	٣٨-٣٧
التعريف بعلم الكلام ونشأته	٤٣-٣٩
الأصول التي بنى عليها المتكلمون تأويلاتهم	١٦١-٤٤
تقديم العقل على النقل طريقة إبليسية	٤٧-٤٤
مسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله وتوحيده	٥١-٤٨
نماذج من تأويلاتهم المبنية على تقديم العقل	٥٧-٥١
مناقشة أصل تقديم العقل على النقل	٧٢-٥٧
القول بالمجاز في نصوص الشرع	١٣٨-٧٣
تعريف الحقيقة والمجاز	٧٤-٧٣
التعليق على تعريفات المجاز	٧٤
نشأة المجاز	٧٩-٧٥
خلاصة نشأة المجاز	٨٠-٧٩
المجاز بين النفي والإثبات	٨١-٨٠
صلة المجاز بالتأويل	٨٥-٨١
نماذج من تطبيقات المجازين	٩٤-٨٥
الرد على المجازين	١٣٨-٩٤
وقف مع الدكتور المطعني	١١٠-٩٩

الموضوع	الصفحة
من تناقضات المجازين	١١٦-١١٢
مناقشة شبهات المجازين	١٣٨-١٢١
بطلان نسبة كتاب (الفوائد المشوق) لابن القيم	١٣٥-١٣٣
قولهم إن نصوص الرّحي لا تفيد اليقين	١٦١-١٣٩
توضيح هذا القانون بأقلام المتكلمين	١٤٠-١٣٩
أصول المتكلمين تدور على محور واحد	١٤٠
تعريف المحكم والمتشابه في اللغة والقرآن	١٤٤-١٤٢
معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ... الآية﴾	١٥٠-١٤٤
مناقشة قانون الأدلة اللفظية	١٦١-١٥٠
تعريف الجهمية	١٦٢
نشأة الجهمية وعواملها	١٦٩-١٦٢
الرد على من أنكر السلسلة اليهودية	١٦٧-١٦٥
مقالات الجهمية	١٧٠-١٦٩
خلاصة	١٧١-١٧٠
شبهات الجهمية والرد عليها	١٨٧-١٧٢
ما جاء عن السلف في الرد على الجهمية	١٩٨-١٨٨
بطلان نسبة التأويل الفاسد إلى السلف	١٩٦-١٨٨
نقل إجماع السلف على ترك التأويل الخلفي	١٩٤-١٩٢
مؤلفات السلف في تقرير العقيدة والرد على الجهمية	٢٠٤-١٩٨
التعريف بالمعتزلة وذكر نشأتهم	٢١٠-٢٠٥
منهج المعتزلة في التأويل من خلال أصولهم الخمسة	٢١٩-٢١١
مقارنة بين الجهمية والمعتزلة في التأويل	٢٢٢-٢٢٠

الموضوع	الصفحة
درجات التجهم	٢٢٠
نماذج من تأويلات المعتزلة والرد عليها	٢٣٢-٢٢٢
معنى الختم والطبع على القلوب	٢٣٠-٢٢٧
موقف السلف من المعتزلة وتأويلاتهم	٢٣٦-٢٣٢
بعض مصنفات السلف في الرد على المعتزلة	٢٣٦-٢٣٥
هل الجهمية والمعتزلة موجودون اليوم ؟	٢٤٥-٢٣٧
د. القرضاوي يقلل من أهمية الرد على المتكلمين ومناقشته في ذلك	٢٣٩-٢٣٧
التعريف بالكلائية وذكر أقوالهم	٢٥٠-٢٤٧
التعريف بالأشعرية وذكر أقوالهم	٢٥٤-٢٥٠
الأنطوار التي مر بها الأشعري	٢٥٢-٢٥١
أسباب تأثر الأشعري بابن كلاب	٢٥٥-٢٥٤
التعريف بالماتريدية	٢٥٦
موازنة بين الأشعرية الكلائية والماتريدية في التأويل	٢٧٠-٢٥٧
مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية	٢٧٠-٢٦٤
مناقشة الأشاعرة والماتريدية في قضية التأويل	٢٧٦-٢٧١
ذم الأشعرية ليس وليد مدرسة ابن تيمية	٢٧٢-٢٧١
التعريف بالرافضة وذكر نشأة الرافض	٢٨٣-٢٧٨
الرأي المختار في نشأة الرافضة	٢٨٢-٢٧٩
بعد الرافضة عن السنة	٢٩٢-٢٨٤
موقف الرافضة من كمال الدين	٢٨٥
موقف الرافضة من حفظ القرآن من التحريف	٢٨٨-٢٨٦

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
مصادر التلقي عند الرافضة	٢٨٨-٢٩٠
موقف أهل السنة من الصحابة وموقف الرافضة	٢٩٠-٢٩٢
الأصول التي بنى عليها الرافضة تأويلاتهم	٢٩٣-٣١٥
توضيح حول الأصول	٢٩٣
وجوب الإمام المعصوم عندهم	٢٩٥-٣٠٠
دعوى تلقي التأويل عن الأئمة	٣٠١-٣٠٢
اعتبارهم النيل من الصحابة ديناً	٣٠٣-٣٠٧
اعتبارهم التقية ديناً	٣٠٨-٣١٥
التقية الشرعية وضوابطها	٣٠٨-٣٠٩
نماذج من تأويلات الرافضة والرد عليها	٣١٦-٣٣٠
أصولهم المبني عليها التأويل قسمان	٣١٦
ما أولوه بقضية الإمامة	٣١٧-٣٢٥
ما أولوه بالنيل من الصحابة رضي الله عنهم	٣٢٦-٣٢٨
ما أولوه بالتقية	٣٢٩-٣٣٠
التعريف بالباطنية وذكر ألقابهم	٣٣٢-٣٣٥
فرق الباطنية	٣٣٦-٣٤٥
من آراء الباطنية	٣٤٥-٣٥٠
الأصول التي بنى عليها الباطنية تأويلاتهم	٣٥١-٣٧٥
القصد إلى هدم الدين الإسلامي	٣٥١-٣٥٥
وجوب الإمام المعصوم	٣٥٥-٣٦٢
تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن	٣٦٢-٣٦٩
إنكار المعاد والجزاء الآخروي	٣٦٩-٣٧٣

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
النيل من مقام الصحابة رضي الله عنهم	٣٧٣-٣٧٥
نماذج من تأويلات الباطنية وبيان بطلانها	٣٧٦-٣٨٦
العلاقة بين الرافضة والباطنية	٣٨٧-٣٩٥
العلاقة التاريخية	٣٨٨-٣٩٠
العلاقة العقيدية والمنهجية	٣٩١-٣٩٥
تعريف الفلسفة لغة واصطلاحاً وبيان تقسيماتها	٣٩٩-٤٠٢
المقصود بالفلسفة الإسلامية	٤٠٣-٤٠٦
نشأة ما عرف بالفلسفة الإسلامية	٤٠٦-٤٣٢
ثلاثة عوامل أدت إلى دخول الفلسفة إلى مناهج	
غير السلفيين من سائر المسلمين	٤٠٧-٤٢٥
حركة التوفيق بين الدين والفلسفة	٤٢٥-٤٣٢
بطلان نسبة الفلسفة إلى الإسلام	٤٣٣-٤٤١
نماذج من حملة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام	٤٤٢-٤٥٣
الأصول التي بنى عليها الفلاسفة تأويلاتهم	٤٥٤-٤٦٦
ثقتهم بالبراهين الفلسفية	٤٥٤-٤٥٧
تقسيم الناس إلى جمهور وخواص	٤٥٧-٤٦٦
نماذج من تأويلات الفلاسفة والرد عليها	٤٦٦-٤٧٧
سلوك الفلاسفة غمطين في تأويلهم الفاسد	٤٦٧
قيس من نونية ابن القيم في بيان حقيقة الفلاسفة	٤٧٧-٤٧٨
التعريف بالصوفية	٤٨٠-٤٨١
نشأة التصوف	٤٨١-٤٨٦
من عوامل نشأة التصوف	٤٨٥-٤٨٦

٤

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع</u>
٥٢٦-٤٨٧	الأصول التي بنى عليها الصوفية تأويلاتهم
٥٠٠-٤٨٨	اعتمادهم على الكشف وما في معناه
٤٨٩-٤٨٨	تعريف الكشف
٤٩٥	خلاصة
٥٠١	اعتمادهم على أصول الفلاسفة والباطنية
٥٠٦-٥٠١	الظاهر والباطن أو الحقيقة والشرعية
٥١٥-٥٠٦	تعذيب البدن والنفس رغبة في تفجير المعارف
٥١٣-٥١٠	أركان التصوف
٥١٥-٥١٣	التسول وأهميته عند الصوفية
٥١٨-٥١٦	دور المسلمين الجدد في نقل الفلسفة الهندية إلى الصوفية
٥٢٠-٥١٨	بين الفلسفة الإشرافية الفارسية والكشف الصوفي
٥٢٣-٥٢٠	الصادقات الحكيمة بين الفلاسفة والصوفية
٥٢٤-٥٢٣	خلاصة
٥٣٤-٥٢٧	نماذج من تأويلات الصوفية
٥٣٥	الخاتمة
٥٥٢-٥٣٩	فهرس الآيات
٥٥٦-٥٥٣	فهرس الأحاديث
٥٥٧	فهرس الأعلام
٥٦٠	فهرس الفرق والطوائف
٥٦٢	فهرس المصطلحات الفنية والألفاظ الغريبة
٦٠١-٥٦٥	فهرس المصادر والمراجع
٦٠٨-٦٠٢	فهرس الموضوعات